مركز رعاية الدراسات الجادة
www.aboragheef.org
info@aborgheef.org

الحكمة العملية

دراسة في النظرية وآثارها التطبيقية

السيّد عمّار أبو رغيف

الحكمة العملية

دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية

المؤلف :

السيد عمار ابوالرغيف

أبو رغيف، عمار
الحكمة العملية دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية / المؤلف عمار أبو رغيف ـ قم.
دار الفقه، ١٤٢٨ق = ١٣٨٦.
٤٤٤ ريال
ISBN 964-6909-73-6 ٦٠٠٠ تومان
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
عربى.
١. اخلاق اسلامى ـ فلسفه ٢. اخلاق ـ فلسفه.
الف. عنوان.
٨ ح ٢ الف / ٨ / BP ٢٤٧ ٢٩٧/٦١
كتابخانه ملى ايران ١٣٠٥٠ ـ ٨١م

مركز رعاية الدراسات الجادة

WWW.abooragheef.org
info@abooragheef.org



دار الفقه للطباعة والنشر
اسم الكتاب : الحكمة العملية (دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية)
المؤلف : السيّد عمار ابو الرغيف
الطبعة : الخامسة ـ ١٤٢٨ هـ. ق ـ ١٣٨٦ هـ. ش
عدد المطبوع : ١٠٠٠ نسخة
السعر : ٦٠٠٠ تومان
شابك: ٦ـ٧٣ـ٦٩٠٩ـ٩٦٤ ISBN 964 - 6909 - 73 - 6
ص.ب. ٣٦٦٣ ـ ٣٧١٨٥ ـ تلفن: ٧٧٣٤٨٧٣ ـ ٢٥١ ـ ٩٨

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل عام

في محاولات سابقة أنجزت بحوثاً حول الحكمة العملية، وقد اكتسبت بحكم دوافعها وبحكم الموضوع الذي امتزجت به طابع نقد العقل العملي في تطبيقاته واستخداماته العلمية. حيث كان ميدان الإستخدام علم أصول الفقه وعلم الكلام. وتركزت في أوّل الميدانين على الحقبة الأخيرة من إنجازات علماء أصول الفقه الإمامي. ولم اغفل عنصر البحث النظري المحايد وأنا اخوض مع تلك الأبحاث في تفاصيل التطبيق، بل اسفرت المحاولات عن إتجاه نظري في نقد وتقويم العقل العملي، يتبناه الباحث ويسعىٰ إلى اثرائه وإحكام أُسسه.

على ان الأبعاد النظرية التي طُرحت عبر اتجاهنا العام تستجيب بالدرجة الأولى إلى مطالب توظيف وتطبيق الحكمة العملية في ميدان علم الكلام وأصول الفقه. بينما تطرح في الفكر المعاصر ـ جراء الإهتمام المشهود بالبحث الأخلاقي والحكمة العملية عامة ـ أسئلة وإشكاليات تستحق البحث

والإستيعاب بشكل عام، وتستدعي إتجاهنا النظري المختار أن يختبر نفسه في ظل هذه الأسئلة والإشكاليات، ويثري أبعاده النظرية عبر الإجابة عليها.

وعلى طريق إختبار إتجاه الباحث ونظريته في الحكمة العملية إتجهت في أحد البحوث التي جاءت ضمن المجموعة التي بين أيدينا، إتجهت إلى درس دور الحكمة العملية في أحد اهم أبواب الفقه الإسلامي لدى الشيعة الإمامية، باب الاجتهاد والتقليد. هذا الباب الذي أُقيمت دعائمه على أساسٍ من مباديء العقل العملي وفق نظرية مدرسة العقل الكلامية واتجاهها القائل بالحسن والقبح العقليين. وقد تأكّد لدي عبر هذه الدراسة الأثر الكبير الذي لعبه العقل العملي وطبيعة الموقف من قضاياه في تحديد الموقف في الإستنباط الفقهي ذاته، بعد أن اتضح عبر دراستي (الأسس العقلية) الدور الخطير الذي يلعبه هذا العقل في أصول الإستنباط الفقهي.

إن الحكمة العملية تلعب دوراً خطيراً في ارجاء المعرفة الدينية المختلفة، على حد ما تلعبه هذه الحكمة من دور رئيسي في تشكيل العقل الإنساني وفي الحياة الإنسانية عامة، إن ضمور البحث في الحكمة العملية مؤشر سلبي في حياة الأُمم، لأن اكتشاف سبل النمو والنهضة يبدأ من الإصلاح وبناء قاعدة الحضارة وينتهي بالعلم والتقنية والمدنيّة.

إن إختيار لون الحياة السياسية وشكل النظام الإجتماعي لا يتحدد وفق معطيات ما هو كائن. بل ينطلق من خيارات الشعوب فيما يجب أن تفعل أو يُفعل. إن الجدل المعاصر حول التعددية والليبرالية، وحتى حكومة العمال أو سيادة النخب يتكأ أساساً على مفاهيم العقل العملي. والأمر كما قال الاوائل

من حكماء البشر، العقل العملي يهتم بتدبير السلوك والاسرة والمدينة، أي الأخلاق، الإجتماع الإنساني، والسياسة، ويدخل في لحمتها وسداها المذهب في تدبير الحياة الاقتصادية.

وفي اطار متابعة الإشكاليات المعاصرة، التي اثارتها دراسات في حكمة الغرب حاولت التركيز على موضوع (هوية الأحكام العملية)، حيث تحددت كثير من الإتجاهات الحديثة في ضوء معالجة هذه الإشكالية. وسأتحدث عن هذا البحث عبر القادم في هذا المدخل.

على أي حال نحن إمام مجموعة دراساتٍ تنصب جميعها على موضوع «الحكمة العملية». لكنها لم تعد كمجموعة، بل كتبت في ظروف مختلفة، إستجابة لأسئلة مستجدة تفرض على الباحث معالجتها وإيضاح الموقف منها في إطار الإتجاه النظري الذي تبنّاه. اذن بين أيدينا مجموعة بحوث يمثل كلٌّ منها جهداً مستقلاً، الا أنها تنصب جميعاً على موضوع واحد، وتحمل هماً واحداً، وهو (الحكمة العملية) واشكالياتها الأساسية، عبر تاريخ هذا الموضوع الأساسي.

ولد أول بحوث هذه المجموعة في احضان دراستي «الأسس العقلية للبحث في علم اصول الفقه». حيث تناول اتجاهات استاذنا الصدر في الحكمة العملية، هذه الاتجاهات التي بثها عبر دراسته لعلم اصول الفقه، فهي لم تأت ضمن اطار نظري مستقل عن بحثه التطبيقي، الذي كان يهمنا وقتئذٍ قراءته ونقده. ومن ثم جاءت دراستنا متابعة لاستخدامات العقل العملي لدى السيد الصدر في علم أصول الفقه، بغية وضع اليد على المواقف الأساسية التي تبناها

في موضوع بحثنا، لتتحدد في ضوء هذه المواقـف النـظرية والمـدرسة التـي ينتمي إليها الصدر.

أما ثاني بحوث هذه المجموعة ـ حسب تسلسل ولادتها تاريخياً ـ فقد كان استجابة لحاجة لمستها عبر البحث التطبيقي. وهي أن البحث التـطبيقي، الذي كنا نعالجه لم ينطلق من اتجاه نظري محدد المعالم، بل كان علينا انـتزاع معالمه من خلال مجموعة التطبيقات. ومن ثم وجدت مـن الضـروري لكـي نضمن لمواقفنا النقدية انسجامها ـ ابراز ملامح وآفاق اتـجاهي الذي اعـتمده كقاعدة في النقود التي سجلتها في ثنايا وتفاصيل التطبيق. وقد تم لي في الجزء الثاني من دراستي (الأسس العقلية) اثراء هذه الدراسة، ووضع هذه الآفاق في اطار نظري محدد.

على أن اشير هنا إلى أن البحث التطبيقي إذا لم يحدد المـعالم النـظرية، التي يعتمدها، فسوف تكون معالجته لمشكلات التطبيق كلٌّ في موضعها. وبهذا يخاطر في انسجام معالجاته. وكثيراً ما يقع في تناقضات، جراء عـدم وحـدة الموقف النظري، وهذا ما لاحظناه في التـطبيقات الأصـولية والفـقهية للـعقل العملي.

ومن هنا تصبح دراسة العـقل العـملي ونـقده وتـفحص مـداه وطـبيعة أحكامه المهمة الأولى، التي تحفظ للبحث التطبيقي انسجامه، وتقدم للـنتائج المترتبة على استخدام العقل في مختلف حقول المعرفة حجتها ومسوغها.

انصب البحث الثالث على تطبيقات الحكمة العملية في الفقه الإمـامي، وعلى وجه التحديد في باب «الإجتهاد والتقليد». لقد حاولت جاهداً مـتابعة

تاريخ الدليل العقلي الذي اعتمده الموقف الفقهي عبر الفتاوى المتنوعة في كتاب الإجتهاد والتقليد. لكن متابعتي التاريخية عامة تعاني نقصاً، قد لا يكون مؤثراً على ميدان البحث الذي ولجته، لكنه نقص معرفي على كل حال، لابد من تسجيله والدعوة إلى الكشف عن ملابسأت التاريخ، التي تطرحها أسئلة كثيرة.

لماذا تأخر فتح باب مستقل لبحث (الإجتهاد والتقليد) لدى الشيعة الإمامية؟ نحن نعرف أن باب الإجتهاد والتقليد فتحه المتأخرون في فقه الإمامية، وكانت فتاوى الإجتهاد والتقليد موزعة على أبواب الفقه الأخرى، فما هي المسوغات لفتح هذا الباب وما هي العلل التي أدت بالمتأخرين إلى درس الإجتهاد والتقليد ككتاب مستقل في الفقه؟ وهناك سؤال آخر عن علاقة مدارس الفقه الإسلامي مع بعضها في مجال الإجتهاد والتقليد وعن طبيعة التفاعل وملامح الخصوصيات لدى هذه المدارس؟ والإجابة على هذا الإستفهام تتطلب مراجعة لتاريخ البحث الفقهي عامة.

أما البحث الرابع فقد انصب على الحكمة العملية لدى نصير الدين الطوسي، وهو أحد كبار فلاسفه المسلمين، وأحد أهم متكلمي مدرسة العقل الكلامية، الكبير في إعادة تظهير المشائية وابن سينا على التحديد، والأهم تأثيراً على ورثة مدرسة العقل الكلامية. ولأن الطوسي فيلسوف ومتكلم اتاح لنا البحث في ارجاءه تمحيص دعوى التمايز بين اتجاهي الحكماء والمتكلمين (متكلمي مدرسة العقل). وقد جاء البحث حول الطوسي أقرب إلى نكهة التراث، الذي يجب أن يقرأ قراءة جدٍ ومعرفة. وهذه دعوة حملها إلى القراء

بحثنا حول الطوسي.

وجاء البحث الخامس لينتقل بنا إلى جدل معاصر حول الحكمة العملية، وهو جزء من جدل ثقافي عام. أراه مباركاً شرط أن نحوّله إلى حوار فكري، بعيداً عن ظلال لعبة السياسة. أنه جدل يدور في إيران، وقد وجدت ضرورة متابعة هذا الجدل بشكل علمي، ضرورة يفرضها تخصيب الثقافات ومعرفة العقول بإهتماماتها وطرق تفكيرها ووسائل اتصالها. فالمعرفة الإنسانية شئنا أم ابينا لم تعرف جغرافيا، ولا اعتقد أنها سوف تتعرف عليها، إلا زوراً وبهتانا.

وآخر بحث كتبته ضمن هذه المجموعة تناول هوية الأحكام العملية، أردت منه القاء الضوء على بعض الإشكاليات المطروحة من خلال ما طرح في فكر الغرب الحديث. وقد كشفت هذه الدراسة عن لقاء العقول وترابط المعرفة الإنسانية، رغم الإختلافات الثقافية، بل رغم المقاطعة الثقافية إحياناً. وهنا انتهز الفرصة للالماح إلى موضوع يستحق كل اهتمام:

هل المعرفة الدينية جزء من المعرفة الإنسانية العامة؟ هل هناك من علاقة بين المعرفة الدينية والمعرفة الإنسانية عامة؟ وهل الفصل بين مسار المعرفتين أمر سليم؟

تابعنا تسلسل بحوث هذه المجموعة حسب تاريخ كتابتها، لكن لهذه البحوث تسلسلاً تعليمياً، أرجح اعتماده بترتيبها في هذا الكتاب. أجل أنه تسلسل بغية التدرج مع القاريء لاستيعاب الرؤى والنظريات المطروحة في ميدان الحكمة العملية؛ ولعلك تسأل عن التسلسل الطبيعي لهذه الأبحاث، ولماذا لا يُعتمد في تبويب مجموعتنا؟ والجواب أنه ليس هناك تسلسل طبيعي

لبحوث الحكمة العملية. فالبدايات مختلفة ومراكز الاهتمام متنوعة، كلٌ حسب مناخه الثقافي وسياقه المعرفي.

انطلق أغلب الحكماء من المنطق ونظرية المعرفة، بدؤا بحثهم مع الحكمة العملية من تقويم الجمل (القضايا) الأخلاقية. فالسلف من الحكماء المسلمين درسوا الأحكام العملية في كتاب (البرهان) من المنطق، وأدخلوها في باب (الجدل)، لأنها مشهورات يتواضع عليها الناس، وقطاع كبير من حكماء الغرب المعاصر بدأ من تحديد هوية الجملة الأخلاقية من زاوية معرفية، ووفق أسس النظرية التي اختاروها.

أما علماء الكلام فبدؤا من الصفات الإلهية، وهل تخضع لأحكام الحسن والقبح أم لا؟ دون الوقوف على تحديد هوية الأحكام، وتحليل مضمونها. وأقامت مدرسه العقل الكلامية صرحاً من المقولات والقواعد في ضوء مذهبها القائل بعقلية الحسن والقبح، فسرت على أساس تلك القواعد عالم الغيب والشهادة، وحددت أحكام العقاب والثواب يوم الحشر الموعود، ورسمت صورة عن الإلهية، وامتدت إلى أحكام التشريع لترسم أصول استنباطها وتتدخل في عمليه الاستنباط الفقهي ذاتها.

وهنا انتهز هذه الفرصة لا عرض لكم تجربتي الشخصية مع موضوع الحكمة العملية، فافتش في ذاكرتي، وأراجع أبحاثي، لنقف معاً على خطوات هذه التجربة، فستوضح الأسئلة الأساسية، التي فتحت أمام الباحث نافذة الاطلال على ما أختار من اتجاه.

في خضم البحث عن قواعد الاستنباط في الفقه الإمامي يواجه

الدارسون بوضوح دوراً رئيسياً للمنطق والفلسفة وعلم الكلام (ما اسميته الأسس العقلية) كادوات تفكير ومنطلقات تقام في ضوءها الحجج والأدلة التي يؤسسها الباحثون، بما فيها دليلية (العقل) وحجيته في الاستنباط الفقهي. خصوصاً لدى متأخري علماء اصول الفقه، حيث أضحى هذا العلم مركباً عقلياً شديد التعقيد والغموض، بحكم عوامل، منها فقدان وحدة المصطلح، إذ لا تدخل الفلسفة والمنطلقات العقلية بشكل رسمي إلى أروقة البحث الأصولي، فالباحثون في علم الأصول لم يفرغوا من درس فلسفي وعقلي مدرسي، ثم عكفوا على طرح ما اتفقوا على تحديد دلالاته، بل يتجه علماء أصول الفقه، كلٌ حسب طريقته في التعامل مع معطيات الحكمة والبحث العقلي.

أردت ـ وأنا واحد من دراسي علم أصول الفقه ـ أن استوضح هذا الغموض، فوجدت أن الطريق إلى ذلك هو بتفكيك المركب أولاً. ذهبت إلى القواعد العقلية، أي قواعد المنطق والفلسفة وعلم الكلام التي تأسس في ضوءها البحث في علم أصول الفقه، فحاولت اماطة اللثام عنها، والاصحار بها، لوضعها تحت مشرح التحليل. معتقداً أن الأسلوب السليم في معالجة هذه الأسس يتمّ عبر ثلاثة مراحل تتكفل المرحلة الأولى تمحيص القاعدة العقلية ودرسها النقدي، ثم بعد الفراغ من صحة المرتكز العقلي نحاول استيضاح جدوى توظيفه في ميدان علم أصول الفقه، لتأتي المرحلة الأخيرة منصبة على تحديد قواعد استخدام المرتكز العقلي بعد الفراغ من سلامة استخدامه في ميدان علم الأصول.

وردت ميدان البحث في الأسس العقلية لعلم أصول الفقه، وبعد معالجة

الأسس التي طرحت عبر مدخل الدراسات الأصولية في تعريف العلم وتحديد موضوعه، انصب البحث على موضوع الحجية، حيث يتناول الأدلة الأصولية، ويحدد مسوغات ومرتكزات الدليل. وبدءً من الحجية في مفهومها الأصولي وجد بحثنا نفسه أمام العقل العملي كاداة تلعب دوراً رئيسياً.

اتخذت من العقل العملي وتطبيقاته في علم أصول الفقه محوراً للبحث في القسم الأوّل من دراستي «الأسس العقلية». وجدت وأنا أبحث في هذه التطبيقات وأواجه إشكالياتها ضرورة الدرس المستقل للعقل العملي. إذ ليس من المنهجي إثارة الخلاف في دليلية العقل العملي وحدوده وصلاحياته ضمن بحوث التطبيق التي يوظف فيها العقل العملي في مجال علم أصول الفقه. على أن إيضاح الموقف من قضايا الحكمة العملية بشكلٍ مستقل وسابق لعمليات الاستخدام التطبيقي يساهم مساهمة أساسية في تجنب التشويش والوقوع في التهافت.

إذن دفعنا الإشكال في البحوث التطبيقية إلى نقد العقل العملي وفحص معطياته، حدوده ومداه، طبيعة أحكامه. والأمر لا يقتصر بالنسبة إلى البحوث التطبيقية على دفعنا منزوعي السلاح إلى درس الحكمة العملية، بل اثارت هذه البحوث في إذهاننا الإشكاليات الأساسية، التي تطرح على العقل العملي، ويطالب الباحثون في الحكمة بالإجابه عليها.

ولعل الإشكالية الرئيسية التي تتضح عبر البحوث التطبيقية هي إشكالية تخصيص وتقييد الأحكام العملية. إذ ليس أمام الباحث في أصول الفقه والقانون والتشريع عامة إلّا أن يطرح نسقاً من الأحكام الغامة التي تقبل

التخصيص، فالتخصيص في أحكام التشريع يدخل في جوهر عملية التشريع ذاتها. بينا تبنى فقهاء الشريعة وعلماء أصول الفقه الذين تابعنا أبحاثهم نظرية العقل الكلامية، كأساس يخلصون من خلاله إلى قواعدهم. وهنا طرح الاستفهام الكبير أمام بحثنا: إذا كانت أحكام العقل العملي بديهية أولية فهل تقبل التخصيص؟

بعد مخاض البحث في إرجاء عطاء السلف من متكلمي وحكماء المسلمين خرجت إلى عالم الحكمة الغربية، حيث المعلّمان «هيوم» و«كنت»، اللذان يستوقفان كل بحث جاد في الحكمة العملية، بل الحكمة عامة. طرح الشكاك الاسكتلندي دافيد هيوم قضية التمييز الجوهري بين أحكام الواقع وأحكام الواجب، أي بين الأحكام التي تقرر ما هو كائن وبين الأحكام التي تقرّر ما ينبغي أن يكون، ويذهب بعض الباحثين إلى أن هذه التفرقة طرحت لأوّل مرّة من قبل هيوم. إلّا أن تأكيد هيوم على هذه التفرقة لم يأت خارج سياق فكر الحكماء، فالحكمة اليونانية ميّزت بين الأحكام العملية والأحكام النظرية، والحكماء المسلمون نصوا على التمييز بين العلم ونظريته البرهانية وبين الأحكام العملية.

لكن هيوم أثار إشكالية العبور من الواقع إلى الواجب، وهي إشكالية حيوية على مستوى سلامة الأدلّة في حقل الحكمة العملية على حد حيويتها في الحكمة النظرية. وقد طرح العلامة الطباطبائي وتلميذه مطهري هذه الإشكالية، بوصفها خطأً منطقياً فادحاً، عانت منه استدلالات المتكلمين وعلماء أصول الفقه. وقد خصصنا جزءً من البحث في دراستنا «الأسس

العقلية» لتمحيص دعوى العلامة الطباطبائي ومتابعتها بشكل تفصيلي.

أما «كَنت» فهو أول حكماء العقل في الحكمة العملية الغربية على امتداد تاريخها. تمرّد على «أرسطو» ومذهب السعادة، واتجه إلى تأسيس فلسفة عقلية للأخلاق والحكمة العملية. ولقد كانت متابعتي لفكر كنت فرصة للمران العقلي المنهجي في نقد العقل العملي، وتحديد هوية أحكامه. لقد سعى كَنْت إلى تأسيس قاعدة عقلية للأخلاق، وقد كان على حق في التأكيد على أن هذه القاعدة لا يمكن أن تكون عقلية ما لم تنبثق من العقل الخالص.

لقد طرح كَنْت كثيراً من الأفكار الحيوية التي تعين على التمييز بين ما هو عقلي وسابق للخبرة، وبين ما هو بعدي مكتسب في ضوء الخبرة الإنسانية. وأياً كان الموقف من البناء الأساسي لنظرية كَنْت، فقد انتهى الرجل إلى مشروع بناء مذهب للفضيلة في ضوء نظريته العقلية الصارمة، أي خلص بعد بناء نظريته الأخلاقية إلى محاولة طرح شريعة للأخلاق تحكم السلوك في تفاصيل حياة الآدميين. عندئذٍ واجه كَنْت أحكام العقل وهي تتزاحم على أرض الواقع، فطرح إشكاليات التزاحم عبر ما أسماه «أسئلة فتاوى»، وأجاب على بعض هذه الأسئلة، وترك كثيراً منها دون فتوى.

إن أسئلة الفتاوى، بل مذهب الفضيلة برمته يطرح إشكاليتين رئيسيتين أمام أي مذهب عقلي في الحكمة العملية: الأولى ـ هل هناك سلم عقلي للترجيح بين المتزاحمات؟ الثانية ـ هل تبقى الأحكام العملية عقلية وهي تأتي مخصصة ومقيدة؟

انتقلت وانا في محيط الاتجاه العقلي إلىٰ الاستفهام عن سر عدم قابلية

الأحكام العقلية للتخصيص؟ وإذ انتهيت إلى أن الأحكام العملية لا يـمكن أن تكون عقلية وهي مخصصه أو مقيدة، اتضح لي أن أحكام الشرائـع ومـذاهب السلوك كلها أحكام تقبل التخصيص والتقييد، ولا يقدر لها الحياة والمعقولية ما لم تكن، قابلة للتخصيص، بل ما لم تخضع له. ومن ثمَّ فهي تـختلف اخـتلافاً جوهرياً مع الأحكام العقلية.

عطفت النظر إلى مدرسة الاعتبار والمواضعة، التي طـرحت فـي فكـر الأوائل من حكماء السلف، واتجهت صوبها قافلة حكـماء الغـرب الحـديث. وجدت أن هؤلاء ينظرون إلى الأحكام العملية دون أن يكون لها سندٌ عـقلي، أي ينظرون إليها بوصفها أحكـام الواقـع، الذي يـفرض بـطبيعته التـخصيص والتقييد. ومـن ثـمَّ تـرتهن الأخـلاق والأحكـام العـملية بـمقاييس المـنفعة والمصلحة، دون أن يكون لها مقياس متعالٍ على عالم الضرر والنفع.

وفي ضوء اتجاه مدرسة المواضعة تـطرح إشكـالية أخـلاقية الكـائن الإنساني، إذ تفتقد الأخلاق والأحكام العملية باسرها لمرجعية تحدد مـا هـو الصالح أخلاقياً وما الضار كذلك. وقد أدرك حكماء السلف هذه الإشكـالية، ولذا وجدناهم يطرحون مـرجـعية «قـبح الظـلم وحسـن العـدل» كـحكمين متعاليين، يسمونهما بالإتفاق الإنساني العـام الذي لا اسـتثناء فـيه، وأحـياناً يلوذون بفطريتهما. الا أن موقف الحكماء في تقويم القضايا وإخراج الأحكام العملية من دائرة البداهة والبرهان يضعنا أمام إشكالية تفسير إتجاههم وموقعهم من نظرية الحكمة العملية.

في خضم هذه الإشكاليات التي طرحت، وأنا أسير في درسي لموضوع

العقل العملي، فُتحت نافذة في الأفق الذي اخترته لدراستي. بدأت معالمها تتضح في معالجتي ونقدي لتطبيقات العقل العملي في حقول المعرفة الأصولية والكلامية. ثم انتهيت إلى صياغة نظرية، حاولت اختبارها عبر التطبيق أولاً، ومن خلال المقارنة النظرية مع اتجاهاتٍ معاصرة في حكمة الغرب، ثانياً.

وفي ختام هذا المدخل أحرص على التأكيد: أن ما ذهبت إليه دراساتنا في الحكمة العملية من نسبة إتجاه المواضعة والإعتبار إلى حكماء المسلمين لم يأت جراء موقف قبلي أو رغبة شخصية، وليس اجتهاداً، بل النصوص المتظافرة لإعلام الحكمة الإسلامية تؤكد بشكلٍ لامراء فيه ما ذهبت إليه. وإليك النص التالي، الذي حرره يراع الشيخ الرئيس في مطلع كتاب البرهان، حيث تعهد بتحديد منهج البحث ونظرية المعرفة:

«والذي على سبيل تسليم مشترك فيه: أما أن يكون رأيا يستند إلى طائفة، أو يكون رأيا لا يستند إلى طائفة، بل يكون متعارفاً في الناس كلهم قبوله، وقد مرنوا عليه، فهم لا يحلونه محل الشك: وأن كان منه ما إذا اعتبره المميز، وجعل نفسه كأنه حصل في العالم دفعة وهو مميز، ولم يعوّد شيئاً ولم يلتفت إلى حاكم غير العقل، ولم ينفعل عن الحياء والخجل، فيكون حكمه خلقياً لا عقلياً؛ ولم ينظر إلى موجب مصلحة فيكون بوسط لا بضرورة؛ وأعرض عن الاستقراء أيضاً فيكون بوسط؛ ولم يلتفت إلى أنه هل ينتقض عليه بشيء. فإذا فعل هذا كله ورام أن يشكك فيه نفسه أمكنه الشك: كقولهم أن العدل جميل، وأن الظلم قبيح، وأن شكر المنعم واجب. فإن هذه مشهورات مقبولة؛ وأن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل

المنزل المنزلة المذكوره؛»[1]

(١) الشفاء، ابن سينا، المنطق ح٣، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، المطبعة الأميرية بـالقاهرة ١٩٥٦، ص ٦٥ـ٦٦.

الحكمة العملية في ضوء اتجاهات

نصير الدين الطوسي

الحكمة العملية في ضوء اتجاهات
نصير الدين الطوسي

صدرت هـذه الدراسـة (اتجاهات نصير الدين الطوسي) بهذه الدعوىٰ وكأنني اتخذت من كون الطوسي ذا اتجاهات مـتنوعة مـصادرة، لا تـتطلب إثباتاً!

كلا! اننا لا نصادر علىٰ تنوع مواقف الطوسي من الحكمة العملية، بـل نطرحها كدعوىٰ، نحاول استجلاءها، وفحص مستندات إثباتها. فصاحبنا اتخذ موقفاً من القضايا العملية في درسه للاشارات والتنبيهات، حيث شرح كـتاب الشيخ الرئيس ابن سينا، وتابع باستقصاء شـرح الإمـام الرازي لهـذا الكـتاب متابعة نقدية. وكتب أيضاً في الحكمة العملية كتابه المدبج للوزير الاسماعيلي ناصر الدين القهستاني (أخلاق ناصري)، وهو الذي حرر نقداً لـ(محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) للإمام الرازي، الموسوم بـنقد المـحصل أو تـلخيص المحصل. وهو صاحب المتن المشهور (التجريد) أو (تجريد الاعتقاد).

ودعوىٰ دراستنا الراهنة تقول: ان الطوسي في دراساته المـتعددة، عـبّر

عن اتجاهات مختلفة في الحكمة العملية، وبشكل أكثر تحديداً، ان الطوسي في مراحله الأولىٰ انتهج نهج الحكماء في معالجة الحكمة العملية، بينا تبنىٰ موقف مدرسة العقل الكلامية في خاتمة مطافه. وما بين أيدينا من بحث ومتابعة يتكفل اماطة اللثام عن هذه الدعوىٰ، وتحديد موقع مواقف الطوسي في اطار اجتهادات مدرسة العقل الكلامية عامة.

رغم أهمية البحث عن نصير الدين الطوسي عامة، وأهمية البحث عن دوره كمدافع عن الحكمة بعد انحسارها تحت ضربات الغزالي، فان للطوسي أهمية متميزة في ما لعبه من دور عبر (مدرسة الحلة). هذه المدرسة التي تمثل الملهم الرئيسي لعلم الكلام لدىٰ الشيعة الامامية حتىٰ يومنا هذا، وهي حلقة الوصل بمدرسة بغداد (المرتضىٰ والطوسي) الامامية. هذه المزايا إذا أضفنا إليها شخصية الرجل الخطيرة والتأريخية (بما امتازت من ابهام أحاط بها، بحكم الظروف الاجتماعية والسياسية التي عاصر الطوسي صخبها ودخل في متن التوائاتها واحداثها الجسام) تضحىٰ حوافزاً أكيدة لدراسة نصير الدين الطوسي. ونحن نختار أحد جوانبه المتنوعة، أعني (الحكمة العملية) عند هذا الفيلسوف والعالم، الذي لم يستوف حقه في الدرس والتحقيق.

هذه أفكار وحوافز كنت علىٰ وعي بها منذ زمن ليس باليسير، لكن المثير المباشر الذي ساقني إلىٰ انجاز وتنفيذ هذه الدراسة، هو الكتاب الموسوم (الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي)، للدكتور عبد الأمير الأعسم. هذه الدراسة التي لم تتطابق مع عنوانها حيث لم يستطع أن يقدم لنا الأعسم تصوراً ولو اجمالياً للتأسيس

الفلسفي الذي مارسه الطوسي في ارجاء علم الكلام الإسلامي.

لقد كانت دراسة الاعسم مثيرة حقاً، فيها من الحياد عن الدرس العملي ما تستطيع ان تسمه بالتحامل والقسوة، وفيها من نقص الوثائق ما يحار الباحث في ضوءه بالنتائج التي أقيمت علىٰ قاعدة هذا النقص. واقتصر هنا علىٰ الاشارة إلىٰ بعض ما جاء في كتاب الاعسم، دون تعليق، لعل الحكمة العملية تدفعنا جميعاً لتمحيص ما نحرر وما ندّعي:

١ ـ يقول: «كتاب أخلاق ناصري، الذي كتبه بالفارسية، وترجم بعدها إلىٰ العربية، وعلىٰ ما يذكر البحراني، وخدابخش، ان النصير سمىٰ كتابه باسم الوزير الاسماعيلي، ويبدو لنا أنّه حقق رغبات قرمطية في الكتاب، الذي ضاع، ويا للأسف، اصله الاسماعيلي فلم يصلنا لنعرف إلىٰ أي مدىٰ اندفع النصير مع العقيدة الاسماعيلية»[١].

ولا أظن ان هذا النص بحاجة إلىٰ تعليق!

٢ ـ يقول: «ونتيجة طبيعية للأزمة النفسية والمرض اللذين أصابا النصير، بأن وصف من جمهور مؤرخيه بأنه تعرض لمرض ومات. حيث وصف لنا ميرزا مخدوم الساعات الأخيرة لنصير الدين، رواية عن تلميذه قطب الدين الشيرازي، مما دعا الدكتور كامل الشيبي إلىٰ الاعتقاد بانه (مات ميتة طبيعية)؛ وقد سكت مؤلفو الشيعة برمتهم عن ذلك! غير انني، وهكذا وبقناعة، اذهب إلىٰ ما أخبرنا به ابن القوطي حيث قال: (انتحر سنة ٦٧٢ هـ)، وليس انفراد

---

(١) الفيلسوف نصير الدين الطوسي، الدكتور عبد الأمير الاعسم، ص ٣١، دار الأندلس، ط ٢، ١٩٨٠.

هذا المؤلف بدليل علىٰ التشكيك بالرواية أو عدم تصديقها»[1].

اترك التعليق علىٰ هذا النص أيضاً!

٣ ـ اصرار الاعسم علىٰ ان الطوسي اعلن تشيعه الاثني عشر تلبية لرغبة السلطان الفاتح هو لاكو. واصراره علىٰ اسماعيلته، خصوصاً حينما تحول إلىٰ قلاع الاسماعيليين، دون أن يقدم دليلاً علمياً يمكن ان يركن إليه الباحث المحقق. علماً ان الاعسم يؤكد ما أكده المؤرخون من أن الرجل انتقل إلىٰ قلاع الاسماعيليين بعد اكتمال نضجه العقلي والعلمي واشتهار ذلك عنه، ويؤكد ان نشأته كانت امامية اثني عشرية، وان أباه الذي تعلم منه مبادئ العلم من تلامذة مدرسة الشريف المرتضىٰ.

لا أريد في هذا البحث أن أقدم قناعة تصديقيه حول تاريخ الرجل، انما أريد الاشارة فقط إلىٰ أن أحكام الاعسم ذات طابع قبلي، وليست أحكاماً استقرائية تتبعية محايدة.

٤ ـ ما يقع في صميم بحثنا من ملاحظة هو تأكيد الاعسم علىٰ التأسيس الفلسفي لعلم الكلام. «فان الطوسي سعىٰ لاستكمال ذلك التأسيس الذي توقف العمل عند المتفلسفة فيه منذ زمن الغزالي حتىٰ الرازي. وكنتيجة منطقية لذلك، وبالموازنة الموضوعية، ندرك أيضاً، ان علم الكلام الذي فلسفه لنا الطوسي، انما يعود برمته إلىٰ السينوية»[2].

«فالحقيقة التي تشير إليها معالجات الطوسي الفلسفية في «تلخيص

---

(١) الفيلسوف نصير الدين الطوسي، الدكتور عبد الأمير الاعسم، ص ٥٤.

(٢) نفس المصدر، ص ١٣٩.

المحصل» ان علم الكلام كان في دور الانقلاب التام إلىٰ فلسفة؛ وكمرحلة سابقة لتأليف الطوسي لكتابه «التجريد»، كما سنرىٰ ذلك فيما بعد»[1].

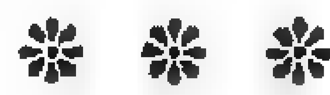
واستناداً إلىٰ الدكتور كامل الشيبي بشأن ما فعله الطوسي في كتابه التجريد يقول: «مزج فيه الفلسفة لأوّل مرة في الإسلام بعلم الكلام مزجاً تاماً، بحيث صارا شيئاً واحداً»[2].

ان بحثنا القائم سيتكفل معالجة القضيتين الكليتين اللتين اطلقهما الاعسم:

١ ـ ان علم الكلام لدىٰ الطوسي يرجع كله إلىٰ ابن سينا.

٢ ـ ان علم الكلام أضحىٰ فلسفة علىٰ يد الطوسي بشكل تام.

ان مثل هذه الأحكام المطلقة غير الجائزة أساساً تستدعي الدارس الدخول عملياً إلىٰ ميدان البحث، ليرىٰ ما هي مرتكزات الفلسفة السينوية بل الفلسفة عامة، وما هي معطيات مدرسة الطوسي الكلامية؛ عندئذ ليصدر أحكامه وفق معطيات البحث والتحقيق، حيث لا تسمح له هذه المعطيات اصدار أحكام هي أقرب إلىٰ الخطاب الحماسي، وأبعد من التقديرات العلمية المتأنية.



يتجه بحثنا صوب متابعة الطوسي في ضوء دراساته الأساسية الأربعة، أي سنقرأ معاً اتجاهات الطوسي موثقة في شرحه للاشارات والتنبيهات، وفي

(١) الفيلسوف نصير الدين الطوسي، الدكتور عبد الأمير الاعسم، ص ١٤٧.

(٢) نفس المصدر، ص ١٥٣.

كتابه الموسوم بـ«أخلاق ناصري»، وفي نقده لمحصل الإمام فخر الدين الرازي، وفي متنه الشهير بالتجريد. وسوف تكون متابعتنا متابعة تحقيق جاد وقراءة تبتعد إنشاء الله عن التسطيح والتحديث المبهم، علىٰ اننا أبناء عصرنا، ومن حقنا في النهاية أن نستبصر الافكار في ظل آفاقنا وتطلعات جيلنا، هذه التطلعات التي يجب في مقاييس الحكمة العملية الوفاء لها، وأقل الوفاء أن تقرأ دراسات السلف قراءة بحث وتحقيق، أي ان نصفها وصفاً أميناً، أي أن نفهمها وفق مقاييس الدرس العقلي الفلسفي الأصيل؛ نعم الفهم! أما الموقف النقدي منها فليس من الوفاء بالضرورة محاكاة هذه الأفكار والتسليم بها، بل الحكمة تدعونا للاجتهاد وتلزمنا بالنقد في ظل افق رحيب مقرون بالانصاف والتواضع.

الطوسي في شرح الاشارات

هناك ثلاثة أسئلة نطرحها علىٰ الاشارات، أو قل هناك ثلاثة مواقف بشأن الحكمة العملية مطروحة في منطق الاشارات وفي بحوث الميتافيزيقيا من الاشارات. ففي منطق الاشارات يتعرض الشارح تبعاً للمتن إلىٰ تحديد هوية الأحكام العملية، وفي النمط السادس والسابع من بحوث الوجود (علم ما قبل الطبيعة «الميتافيزيقيا») يحدد موقفاً من استخدام الأحكام العملية في تحديد صفات الأفعال الإلهية؛ وبهذا يحسم الطوسي موقفه من الاستفهام عن هوية الأحكام العملية وتفسيرها.

وفي النمطين المتقدمين من الاشارات يتحدد خيار الطوسي في معالجة

مشكلة الشر ووقوعه في العالم، وتحديد صفات الأفعال الإلهية، واشكالية اتصافها بالحسن والقبح.

هوية الأحكام العملية

يقرر الطوسي في منطق البرهان ـ باب أصناف القضايا ـ متابعاً ابن سينا والمشهور عن الحكماء ان الأحكام العملية مشهورات وليست أحكاماً ضرورية «فالمعتبر في المشهورات كون الاراء عليها مطابقة فبعض القضايا أولي باعتبار، ومشهور باعتبار، والفرق بينها وبين الأوليات ما ذكره الشيخ: من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت إلىٰ شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالأوليات من غير توقف، ولا يحكم بها (المشهورات) بل يحكم منها بحجج تشتمل علىٰ حدود وسطىٰ كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغير إليها دون الأوليات فان الكذب قد يستحسن إذا اشتمل علىٰ مصلحة عظيمة، والكل لا يستصغر بالقياس إلىٰ جزئه في حال من الأحوال»[1].

واضح في ضوء هذا النص ان الأحكام العملية (كقولنا العدل حسن... كقولنا الذب عن الحرام واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح... كقولنا الاحسان إلىٰ الآباء حسن[2] ليست كلية مطلقة، ومن ثم فهي غير ضرورية، لوضوح ان هذه الأحكام عرضة للتغيير والتقييد والتخصيص.

تأسيساً علىٰ ما تقدم في تقويم الأحكام العملية، واخراجها من دائرة البرهان والقضايا البرهانية؛ ذهب الطوسي تبعاً للشيخ الرئيس إلىٰ أن الأحكام

---

(١) الاشارات والتنبهات، ج ١، ص ٢٢١.

(٢) هذه أمثلة الطوسي في ذيل النص المتقدم.

العملية لا يصح استخدامها في حقول المعرفة البرهانية كابحاث الإلهيات. وقد أدان بوضوح منهج مدرسة العقل الكلامية، حيث اعتمدت الأحكام العملية في إثبات الثواب والعقاب، وهي ليست قواعد فلسفية، وعلىٰ حد تعبيره (قواعد حكمية). فبعد ان تبنىٰ اتجاه الشيخ الرئيس في تفسير الثواب والعقاب، باعتباره لازماً ومعلولاً وجودياً لأفعال النفس قال:

«وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك علىٰ وجه آخر وهو قولهم، تكليف العباد واجب علىٰ الله تعالىٰ أو حسن منه إذ فيه صلاح حالهم العاجلة والآجلة، والوعد والوعيد علىٰ الطاعة والمعصية حسنان إذ فيهما تقريبهم إلىٰ طاعته وتبعيدهم عن معصيته، وتعذيب العاصين عدل منه حسن، والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح، إلىٰ امثال ذلك مما يبنونه علىٰ مقدمات مشهورة مشتملة علىٰ تحسين بعض الأحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدّونها من البديهات.

فذكر الشيخ: ان تلك المقدمات ليست من الأوليات بل أكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة علىٰ مصالح الجمهور... فإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود عليها غير صحيح»[1].

أفعال الواجب والأحكام العملية

يتضح في ضوء ما تقدم ان الطوسي وسائر حكماء الإسلام لا يصح لديهم النظر إلىٰ الأفعال الإلهية (أفعال واجب الوجوب) من زاوية الأحكام العملية، لأن هذه الأحكام قضايا مشهورة، تصدر لاعتبارات المصلحة المدركة

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ٣٣١، ٣٣٢.

من قبل الجماعة الإنسانية في الأفعال، بينا أفعال الواجب جزء من هرم الوجود؛ ومن ثمّ ينبغي أن ينظر إليها في ضوء المقاييس الوجودية، التي لا يلبي مطالبها ـ من زاوية المعرفة الفلسفية ـ إلّا القضايا البرهانية الضرورية، ومن ثمّ لم تطرح في أبحاث الحكماء الاشكالية الرئيسية، التي طرحت في الفكر الكلامي: هل يفعل الله القبيح؟ لأنهم أساساً لا يقرون بأحكام الواجبات العملية كمقاييس توزن من خلالها أفعال واجب الوجود.

لكن الحكماء طرحوا في سياق بحوثهم ـ وفق منهجهم ـ ثلاثة اشكاليات ترتبط ارتباطاً وثيقاً باشكاليات المتكلمين واسئلتهم التي طرحوها بشأن قياس الأفعال الإلهية وفق أحكام الواجبات العملية. لقد طرح الحكماء في سياق بحثهم عن الغايات ومبادئها الاشكالية الكلامية: هل يفعل الله أفعاله لغرض؟ وطرحوا اشكالية صدور الشر عن المبدأ الأوّل، في سياق إثبات أنّه خير محض، وفيما عرف بدليل العناية أو مبدأ العناية، وهذا البحث يتماس بشكل مباشر مع اشكالية المتكلمين هل يفعل الله القبيح؟ وفي سياق بحثهم عن بقاء النفوس الإنسانية وتجردها، طرحت اشكالية العقاب والثواب، وهذه الاشكالية ترتبط برباط وثيق مع اشكالية وجوب الثواب والعقاب علىٰ الله، التي طرحت في أبحاث المتكلمين.

يعنينا هنا أن نرىٰ مواقف الطوسي فيٰ ضوء شرحه للاشارات من هذه الاشكاليات:

أوّلاً: هل يفعل الله لغرض؟

تبعاً لمتن الاشارات يقرر الطوسي عدم صحة تعليل أفعال الباري تعالىٰ

بالحسن والوجوب العملي، فيقول:

«ان قوماً من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالىٰ بالحسن والأولوية؛ فيقولون: ان ايصال النفع إلىٰ الغير حسن في نفسه، وفعله أولىٰ من تركه. فلأجل ذلك خلق الله تعالىٰ الخلق. والشيخ أراد أن ينبه علىٰ أن هذا الحكم في حق الله تعالىٰ مفض لاسناد نقصان إليه»[1].

ثم يمضي مع ابن سينا إلىٰ النهاية فيقول:

«وانما سلب الغاية عن فعل الحق الأوّل جل جلاله مطلقاً لأن الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين: أحدهما: من حيث يقصد وجود تلك الغاية، فان ذلك يقتضي كونه مستكملاً بذلك الوجود. والثاني: من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية، فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته. والحق الأوّل لما كان تاماً بذاته، واحداً لا كثرة فيه، ولا شيء قبله ولا معه. فإذن لا غاية لفعله، بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله»[2].

يتابع الطوسي البحث حول هذا الموضوع واضعاً نصب عينيه طريقة المتكلمين في إدارة الجدل حول اشكاليته. لينص أخيراً علىٰ ان الله لا يفعل لغرض:

«الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار. فهو اخص من الغاية. والقائلون بان الباري تعالىٰ انما يفعل لغرض ذهبوا إلىٰ أنّه يفعله لغرض يعود إلىٰ غيره لا إلىٰ ذاته. وذلك لا ينافي كونه غنياً وجواداً. فأشار الشيخ إلىٰ ان من

---

(١) الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٤٣.

(٢) الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٤٤.

يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل أحسن بـه مـن تـركه. لأن الفـعل الحسن في نفسه ان لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضاً له، ثم أنتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقاً»[1].

اتضح ان الحكماء اتجهوا إلىٰ سلب الغرض عن الأفعال الإلهية لإثبات الكمال المطلق لله تعالىٰ. فالغني المطلق والجواد المطلق والملك الحق المطلق اقتضىٰ ان تسلب عن افعاله تعالىٰ ـ حسب منهج الحكماء ـ كل غاية أو غرض. ولكن يبدو ان هذا السـلب المـطلق ـ وفـق الأدوات العـقلية التـي اعـتمدها الحكماء ـ لا يُنهي الاستفهام؛ إذ يبقىٰ للإنسان أن يستفهم: هل النظام الكـوني يسير سيراً جزافياً، وان ما يقع فيه من أحداث يتم جزافاً واتـفاقاً؟ أليس مـن حقنا ان نتساءل: إذا كانت جملة الأحداث والفعاليات الكونية في هذا العـالم تسير بلا غاية ولا غرض فهل هذا يعني أمراً غير العبث واللامعقول؟

يقرر الطوسي تبعاً لابن سينا ان هذه الأسئلة تبقىٰ مشـرعة ومشـروعة رغم كل التحليل الفني وفقاً لأدوات الحكماء العقلية في تحديد صفات الباري وأفعاله. ويرىٰ ان المخلص الوحيد من هذه الاشكاليات والجـواب الحـاسم عليها هو باللجوء إلىٰ (العناية) كتصور لاهوتي، نفسر في ضوءه الأفعال الإلهية.

«لا تجد إن طلبت مخلصاً إلّا ان تقول: ان تمثل النظام الكلي في العـلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام علىٰ ترتيبه في تفاصيله معقولاً فيضانه وهذا هو العناية. وهذه جملة ستهدىٰ سبيل تفاصيلها»[2].

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤٩.

(٢) الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

علىٰ ان مبدأ «العناية» (الذي لجأ إليه الحكماء في معالجة مشكلة تعليل الأفعال الإلهية ووسمها بالغرضية) هو الأساس لمعالجة مشكلة وقوع الشر في القضاء الإلهي. فعلىٰ اساس هذا المبدأ نفسه ينطلق الحكماء لمعالجة إشكالية الخير والشر وكيفية وقوعهما في نظام التكوين.

ثانياً: العناية واشكالية وقوع الشر في القضاء الإلهي

بغية ان نتعرف علىٰ حجم العلاقة بين هذا البحث وبين الجدل الكلامي حول المسألة المشهورة «ان الله لا يفعل القبيح» علينا ان نقف علىٰ تحديد مفهوم «الشر» الذي يبحث الحكماء عن وقوعه وعدم وقوعه، واسلوبهم في معالجة هذه المشكلة. لنبدأ في تحديد مفهوم الشر من الجدل الذي اثاره الإمام الرازي (الفاضل الشارح ـ علىٰ حد تعبير الطوسي) حول هذا الموضوع في شرحه للاشارات.

يعرّف الطوسي (الشر) تبعاً للحكماء بانه «في ماهيته عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده. وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور»[1].

وحول هذه الفكرة بالذات يطرح الفخر الرازي اشكاليته، فيقول: «انهم يستدلون علىٰ كون الشر عدماً. وهو ليس بصحيح لانهم ان أرادوا بذلك تفسير اللفظ علىٰ اصطلاحهم فلا حاجة إلىٰ الاستدلال، وان أرادوا حمل العدم علىٰ الشر فهم محتاجون قبل ذلك إلىٰ معرفة ماهية الشر لأن التصديق مسبوق بالتصور. وعلىٰ تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم

---

(١) الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٢١.

تمثيلات لا تفيد يقينا»[1].

هكذا يطرح الاستفهام: هل أراد الحكماء مجرد المواضعة واعتبار لفظ الشر معادلاً للعدم؟ وهذا أمر لا يصح ان يقصده الحكماء؛ لأنهم سعوا إلىٰ الاستدلال وتحليل مفهوم الشر، بالشكل الذي ينتهي إلىٰ ان ما هو شر في النهاية ليس إلّا عدماً؛ عندئذٍ: ما هو مفهوم الشر الذي يسعىٰ الحكماء إلىٰ تحليله وحمل العدم عليه في نهاية المطاف؟ لا بد ان يكون لديهم مفهوم محدد للشر الذي سيكون عدماً عند تحليلهم، فما هو هذا المفهوم؟

يتكفل الطوسي الاجابة على هذا الاستفهام فيقول:

«والجواب: انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب إليها بالعرض لتتحقق الماهية ممتازة عن غيرها. وظاهر ان البحث علىٰ هذا الوجه صحيح. وليس باستدلال تمثيلي. غاية ما في الباب أنه مبني علىٰ معرفة وجوه الاستعمالات التي لا طريق إليها إلّا الاستقراء»[2].

إذن استهدف الحكماء تحليل مفهوم الشر، لكن هذا المفهوم ليس مفهوماً معرّفاً لديهم. انما سعوا إلىٰ تحليل المفهوم السائد في الاستخدام اللغوي العام. ومن هنا يطرح الاستفهام: إذا كان الأمر مرتبطاً بتحليل المفهوم اللغوي ووجوه الدلالات اللغوية فهل يصلح ان يكون أساساً للبحث البرهاني؟ إذا لم يكن

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٢٣.

(٢) الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

مفهوم الشر مفهوماً بديهياً يدركه العقل بالوضوح الأولي فهل يتعدىٰ تحليل وجوه الاستخدام اللغوي ورده إلىٰ شبه مشترك فيما بينها من ان يرجع في نهاية المطاف إلىٰ التمثيل (القياس الفقهي)، وهو أمر لا ينفع الحكماء الباحثين علىٰ نهج القياس المنطقي والدليل البرهاني؟ الطوسي يجيب ويقول ان هذا التحليل لا يرجع إلىٰ القياس الفقهي (التمثيل)، انما هو نهج سليم، وليس امامه مشكلة سوىٰ ان مقدمات هذا التحليل (معرفة وجوه الاستخدام اللغوي) ليس من سبيل إلىٰ معرفتها سوىٰ التتبع الاستقرائي[1].

في ضوء تحليل الاستخدامات اللغوية لكلمة «الشر» أورد ابن سينا في الأمثلة التي اشار إليها «الالم والأذىٰ الحاصلين للحيوانات جميعاً، والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي إنسان، والأمور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضره في أمر المعاد يعني الأخلاق الرذيلة والملكات الذميمة. فان هذه الأشياء هي معظم ما ينسب إلىٰ الشرور»[2].

هذه هي الشرور التي أرادوا ان يفسرونها علىٰ أساسٍ من «العناية»، وهل وقوعها في نظام الوجود ينسجم مع كون المبدأ خيراً مطلقاً؟ والملاحظ ان الشر في هذه الأمثلة يتطابق مع ما يعالجه المتكلمون من مشكلات في اطار نظرية القبح والحسن العقليين. مع اختلاف المنهجين، فالحكماء يقررون:

---

(١) وهنا يصح لنا ان نستفهم: إذاكانت مقدمات استدلال الحكما تعتمد الاستقراء وتتبع الاستخدام اللغوي للفظ «الشر»، وهو استقراء ناقص علىٰ كل حال، فهل يقوم هذا الاستدلال علىٰ قاعدة برهانية؟ لماكانت مقدمات الاستدلال استقرائية فهل تنتج حكماً برهانياً ضرورياً؟

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٢.

ان العناية أي علم المبدأ الأوّل بالنظام الأكمل منبع لافاضة الخير في مجموع هذا النظام، دون قصد وطلب من المبدأ الأوّل، وما يقع في العالم من شر ليس صادراً عن الخير بالذات، الذي هو كمال بالذات ووجود محض، بل لا يصدر عنه إلّا الوجود، والشر أمر عدمي.

لكن الشرور رغم كونها أموراً عدمية فهي ملازمة لما يقع من المبدأ الأوّل في نظام الوجود من افاضات وخير. وهي معلومة بالعناية والتقدير الإلهي، فهي وان لم تصدر عنه بالذات، لأن ما يصدر عنه ليس إلّا الوجود، لكنها معلومة ومقدرة منه! وهنا يلجأ الحكماء في معالجة هذه المشكلة إلىٰ ان صدور الخير الكثير الملازم للشر القليل خير.

وللإمام الرازي موقف من طرح ابن سينا لمبدأ العناية ومعالجة اشكالية وقوع الشر في العالم. والطوسي ينقل لنا هذا الموقف: «قال الفاضل الشارح: هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والأشاعرة لأنه لا يستقيم إلّا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة. أما مع القول بالإيجاب أو بنفي الحسن والقبح عن الأفعال الإلهية لا يكون السؤال بـ«لِمَ» عن أفعاله وارداً. فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول»[1]. لكن الطوسي لا يوافق علىٰ هذه الملاحظة الأساسية والمنهجية، بل يدافع عن موقف الحكماء قائلاً: «ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبّهون علىٰ ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر»[2].

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٣.

ويحق لنا ان نطرح الاستفهام التالي: ان الشر في النهاية هو ما يطلق عليه شر وقبيح في الاستخدام العام للفظ الشر، وإذا كان العقل غير مدرك لقبح الأشياء وحسنها، انما يتحدد حسن الأشياء وقبحها وفق المصلحة التدبيرية المدركة في الأفعال، فما هي العلاقة بين الحسن والقبح والشر والخير في مفهومهما لدىٰ الفلاسفة وبين تطبيقهما علىٰ الأفعال الإلهية، ما الذي يقلق الحكماء ويدعوهم إلىٰ رفع الاشكال وشبهة وقوع الشر والقبح في الأفعال الإلهية، ما دام القبح أمراً مدركاً في طول ما يدركه الإنسان من مصالح في الأفعال لتدبير المدينة؟

فالعقل التجريبي الإنساني مهما امتدت تجاربه لا يقدم لنا قاعدة علوية يمكن من خلالها ان نعلل الأفعال الإلهية، إذ ما يقدمه هذا العقل متغير لا ثبات له، ويخضع للمحاولة والخطأ أيضاً.

هناك رد علىٰ اعتراض الإمام الرازي طرحه مواطنه قطب الدين الرازي في شرحه لشرح أستاذه الطوسي، حيث ذهب في رده إلىٰ تنويع معاني الحسن والقبح إلىٰ الأنواع الثلاثة المشهورة: الكمال والنقص، والملائمة والمنافرة، وما يستحق الذم والعقاب والمدح والثواب. وأكد ان المعنىٰ الثالث هو موضع الخلاف[1]، ومن ثم حق للفلاسفة ان يقولوا: «الله تعالىٰ كامل بالذات خير

(١) لكنه يصرح في موضع سابق: (ان الحسن العقلي مقول علىٰ معان: كون الشيء صفة كمال، وملايما للطبع، ومقتضياً للمدح. والحكماء قائلون بهذه المعاني كلها، اما بالأولين فظاهر، واما بالمعنىٰ الثالث فلان فضائل الأخلاق عندهم مقتضية للمدح، ورذايلها مقتضية للذم). المصدر السابق، ص ١٤٦ ومن الواضح ـ رغم تعارض نصي قطب الدين الرازي ـ ان الفلاسفة لا يقرون بان فضائل الأخلاق تقتضي المدح بحكم العقل الأولي، ولا بحكم البرهان.

بالذات فكيف يوجد منه الشر والناقص»[1]. وانما يستقيم هذا الرد إذا افترضنا ان الشر يعادل النقص والخير يعادل الكمال، بغض النظر عن إدراك العقل لحسن الأفعال وقبحها. أي ان نذهب إلىٰ ان العقل يدرك كون الوفاء بالوعد كمالاً، بغض النظر عن وجوب الوفاء بالوعد أخلاقياً وبحكم العقل العملي، وان الكذب منقصة بغض النظر عن قبح الكذب وانه مما لا ينبغي فعله!

ثالثاً: العقاب والثواب

طرح موضوع العقاب في الاشارات عبر موضعين، ففي سياق البحث عن العناية والتقدير الإلهي طرح الاستفهام: لِمَ العقاب؟ وطرح العقاب والثواب في سياق النمط التاسع في مقامات العارفين، حيث سعىٰ الطوسي تبعاً لابن سينا ان يؤسس القواعد لإثبات النبوة والشريعة وما يتعلق بهما من إثبات الأجر والثواب الآجل.

في سياق فكرة العناية ووقوع الشر في التقدير الإلهي ـ وبعد إثبات تجرد النفس وبقائها بعد زوال البدن ـ طرحت اشكالية العقاب، إذ ما دامت الأفعال الإنسانية متمثلة في العالم العقلي، وان ما يقع في هذا العالم من أفعال مطابق بالضرورة لما تمثل في ذلك العالم، إذن؛ لِمَ يُعاقب الإنسان علىٰ شيء يصدر عنه علىٰ سبيل الضرورة والوجوب؟

يقرر الطوسي تبعاً للشيخ الرئيس في الاجابة علىٰ هذه الاشكالية: ان العقاب للنفس الإنسانية لازم ومعلول يجب وقوعه ـ وفقاً لنظام العلية المحكوم به العالم وفق العناية ـ فهو لازم للنفس الإنسانية، «بسبب ملكاتها

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٣.

الرديئة الراسخة فيها، فكأنها تكون من داخل ذاتها وهي نار الله الموقدة التي تطلع علىٰ الأفئدة»[1].

ويواجه مذهب الحكماء مجموعة اشكالات:

الاشكال الأوّل: ان الآيات الواردة في الوعيد في الكتب الإلهية تقتضي حسب ظواهرها القول بعقاب جسمي يرد علىٰ بدن المسيء من خارج.

وجواب الطوسي علىٰ هذه الاشكالية ان إثبات العقاب الجسمي لو كان حقاً لكان إثباته ـ في ضوء ما يفهمه أهل الظاهر ـ سمعياً، وليس للعقل النظري من سبيل إلىٰ إثباته. ثم لا يغادر هذه الفقرة من البحث دون ان يشير وينقد تبعاً لابن سينا اتجاه متكلمي مدرسة العقل، حيث حاولوا إثبات العقاب والثواب وفق قاعدة الحسن والقبح العقليين. إذ ان محاولاتهم تقوم علىٰ أساس مقدمات مشهورة لا يصح ان تكون مستنداً في البحث البرهاني، الذي يتجه الحكماء إلىٰ إدارته بشأن صفات الباري وأفعاله[2].

الاشكال الثاني: ان الاستفهام بشأن تعليل العقاب، ولم العقاب؟ يبحث في جوهره عن مخرج لاشكالية الجبر. والاجابة علىٰ هذه الاشكالية بأن الأفعال الإنسانية مقدرة في العناية وان العقاب لازم حتمي لا تخرج عن وحل الجبرية! ومن ثم يعادل اتجاه الحكماء اتجاه الاشعريين القائلين بالقدر اللازم الحتمي!

وجاء جواب الطوسي علىٰ هذا الاشكال، الذي طُرح في روحه من قبل

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٣٠.

(٢) راجع ص ٣٣٠ ـ ٣٣١، من المصدر السابق.

الإمام الرازي، فقال: «القول بالقدر علىٰ ما ذهب إليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة إلىٰ أسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر علىٰ ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين لأنهم يقولون: لا فاعل ولا مؤثر في الوجود إلّا الله. والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقاً لأصوله. فان فعل الإنسان مستند عنده إلىٰ قدرته وإرادته وكلاهما مستندان إلىٰ أسبابهما»[1].

اما في النمط الخاص بمقامات العارفين فقد طرح ابن سينا موضوع العقاب والثواب، وكانت مناسبة طرح هذا البحث هنا ـ من وجهة نظر الطوسي ـ هي «لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة اما يصدران من غير العارف لاكتساب الأجر والثواب في الآخرة اراد أن يشير إلىٰ إثبات الأجر والثواب المذكورين فأثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما علىٰ طريقة الحكماء لأنه متفرع عليهما»[2]. أي ان إثبات الأجر والثواب يتفرع علىٰ إثبات النبوة والشريعة، وقد جاء تأكيد الطوسي واضحاً علىٰ ان إثبات الأجر والثواب، أي إقامة الدليل هنا مستند إلىٰ منهج الحكماء وأصولهم النظرية، ثم يقول: «وإثبات ذلك مبني علىٰ قواعد»[3].

والقواعد كما يطرحها الطوسي هي التالية:[4]

القاعدة (١): ان الإنسان مدني بالطبع، أي يحتاج في حياته وعيشه إلىٰ اجتماع تتعاون فيه افراده لتحقيق ما يصلح حياتهم.

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٣٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٧١.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٧١ ـ ٣٧٣.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٧١ ـ ٣٧٣.

القاعدة (٢): ان الاجتماع التعاوني لا ينتظم عقده ما لم يكن هناك تعامل بين أفراده، قائم على أساس عدل متفق عليه. والعدل المتفق عليه هو ما يستوي الناس في الانتفاع به وهو «الشريعة»؛ فإذن وجب ان تكون هناك شريعة.

القاعدة (٣): الشريعة لا بد لها من شارع يقنن القوانين، ولا بد ان يمتاز الشارع في كونه ممن تستحق طاعته، ولا يتقرر استحقاق الطاعة ما لم يُثبت الشارع بالدليل ان شريعته من عند الله. إذن لا بد من نبي ذي معجزة.

القاعدة (٤): ان الشريعة لا ينتظم أمرها في حياة الناس، ما لم يكن هناك ثواب وعقاب للمطيع والعاصي، فيحمل الرجاء والخوف العامة على الطاعة وترك المعصية. إذن وجب ان يكون للمحسن وللمسيء جزاء من عند الاله. ووجب ان تكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة.

تلاحظ ان الشريعة والنبوة والثواب والعقاب تمّ إثباتها عبر هذه القواعد، بوصفها واجبات. والوجوب هنا يثير الاستفهام، كما أثاره لدى الإمام الرازي «ان عنيتم به أنّه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم، وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو (الله تعالى) مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضاً باطل لأن الأصلح ليس بواجب ان يوجد وإلّا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك أصلح»[1].

يجيب الطوسي على هذه الاشكالية مؤكداً ان اجابته تقوم على أساس

(١) المصدر السابق، ص ٣٧٣.

(أصولهم) أي أصول الحكماء وقواعدهم الفلسفية. ويقرر ان القواعد المتقدمة جميعها مقدرّة في العناية الأولىٰ لحاجة الخلق إليها، اما تعليلها بغاياتها وهي حاجة الخلق؛ فلأن «استناد الأفعال الطبيعية إلىٰ غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الإلهية علىٰ الوجه المذكور كافٍ في إثبات انيّة تلك الأفعال ولذلك يعللون الأفعال بغايتها كتعريض بعض الاسنان مثلاً لصلاحية المضغ التي هي غايتها»[1].

اما وجوب الأصلح فيؤكد الطوسي ان الأصلح (الأكمل) في نظام الوجود العام، أي الأكمل بالنسبة إلىٰ كل الوجود فهو واجب بالعناية، أي ان الخير المحض والكمال المطلق يصدر عنه نظام الوجود علىٰ أكمل صورة. اما الأصلح بالنسبة إلىٰ بعض مفردات الوجود، كما هو الحال في ان يجبل كل فرد علىٰ الخير بحيث لا يصدر منه إلّا الخير، فهو ليس بواجب، «واما قوله: الأصلح ليس بواجب، فنقول عليه: الأصلح بالقياس إلىٰ الكل غير الأصلح بالقياس إلىٰ البعض. والأوّل واجب دون الثاني. وليس كون الناس مجبولين علىٰ الخير من ذلك القبيل كما مرّ»[2].

يهمنا ان نؤكد هنا ان الطوسي في جدله مع الإمام الرازي أكد علىٰ ان اجابته علىٰ اعتراضات الرازي تقوم علىٰ أساس أصول الفلاسفة، وهذا يثير لدينا شعوراً بان الرجل اراد التمييز بين أصوله وأصولهم. علىٰ أنّه ختم البحث في القواعد المتقدمة بقوله:

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٧٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧٤.

«ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الإنسان إلّا به. انما هي أمور لا يكمل النظام المؤدىٰ إلىٰ صلاح العموم في المعاش والمعاد إلّا بها. والإنسان يكفيه في ان يعيش نوعاً من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطاً بتغلب أو ما يجري مجراه. والدليل علىٰ ذلك تعيّش سكان أطراف العمارة بالسياسات الضرورية»[1].

لكن كمال النظام العام لحياة الإنسان في معاشه ومعاده هل يدرك بشكل بديهي ام أنّه يستكشف في ضوء الخبرة والتجربة؟ هل هناك قواعد برهانية ضرورية نستطيع ان نستكشف من خلالها القواعد المتقدمة (الإنسان مدني بالطبع، وضرورة العدل المتفق عليه، وضرورة طاعة المشرع، وضرورة العقاب والثواب لحفظ النظام العام)؟

وبوجهٍ أكثر تحديداً نقول: هل هذه القواعد مكتشفة في ضوء البرهان الفلسفي تحت قاعدة (العناية)، أم أنها بحكم كونها وقائع لا بد ان تدخل في اطار (العناية) في نهاية المطاف، ثم نحاول ان نجد لها تفسيراً كوقائع طبيعية تستهدف غايات؟

ثم ما دامت الشريعة والنبوة والثواب والعقاب ليست ضرورات وجودية في حياة بني البشر؛ لوضوح قيام الحياة ـ كما عبر الطوسي ـ الإنسانية في أطراف من المعمورة، دون اتكاء علىٰ شريعة ونبوةٍ وثوابٍ وعقاب أُخروي، فكيف نستطيع ان نقرر بجزم هذه القواعد في (العناية) بغض النظر عن

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٧٤.

الأحكام العملية والضرورات الأخلاقية؟ خذ مثلاً وجوب طاعة المشرع علىٰ أساس وجوب طاعة الله، فهل هذا الوجوب الذي قامت علىٰ أساسه قاعدة «النبوة» وجوب وضرورة وجودية يمكن ادراكها بعيداً عن أحكام ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله؟

ملاحظة منهجية

هل يصح ان نعتبر الأفكار التي طرحها الطوسي في شرحه للاشارات أفكاره التي يتبناها، والتي يتحمل مسؤوليتها؟

يقول الطوسي في مقدمة شرحه للاشارات: «ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة... اللهم إلّا إذا عثروا علىٰ شيء لا يمكن حمله علىٰ وجه صحيح... ولقد سألني بعض أجله الخلان... ان أقرر ما تقرر عندي... من معاني الكتاب المذكور ومقاصده، وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني علىٰ مبانيه وقواعده، ما تعلمته من المعلمين المعاصرين والأقدمين، أو استفدته من الشرح الأوّل وغيره من الكتب المشهورة، أو استنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر، وأُشير إلىٰ أجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما ليس في مسائل الكتاب بقادح، واتلقىٰ ما يتوجه منها عليها بالاعتراف»[1].

إذا بقينا مع هذا النص فسوف يكون الطوسي في شرحه للاشارات ـ وعلىٰ الأقل ـ في المواطن التي يطرح خلالها اعتراضات الإمام الرازي متبنياً

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢.

للأفكار التي يشرحها ويدافع عنها، لوضوح أنّه اشترط الدفاع عن الأفكار السليمة والاقرار بالنقود الوجيهة، ونقد الأفكار التي لا يسعه قبولها.

لكنه يعود ليطرح شرطاً مغايراً في مقدمة شرحه للأبحاث الطبيعية والإلهية، فيقرر: «واشترط علىٰ نفسي ان لا أتعرض لذكر ما اعتمده فيما أجده مخالفاً لما أعتقده فان التقرير غير الرد، والتفسير غير النقد»[1]. ورغم عدم التزام الطوسي حرفياً بما اشترطه علىٰ نفس، إلّا ان هذا الاشتراط يعرقل تحميل الطوسي مسؤولية الأفكار المطروحة في شرحه، خصوصاً وهو يؤكد في بعض المواطن ـ عند دفاعه عن الشيخ الرئيس ـ علىٰ ان دفاعه وفق أصولهم، أي أصول الحكماء، وكأنه يوميء إلىٰ أصول أخرىٰ يتبناها.

الطوسي في (أخلاق ناصري)

نواجه في «أخلاق ناصري» نفس المشكلة المنهجية المتقدمة في الاشارات، وبشكل لا يقبل التأويل، إذ يقول الطوسي في نهاية ديباجته للكتاب: «وقبل الولوج في أبحاث الكتاب أقول: ان جميع ما حرر في هذا الكتاب من جوامع الحكمة العملية انما هو نقل وحكاية ورواية لأقوال الحكماء المتقدمين والمتأخرين، دون ان اخطو أي خطوة في تحقيق الحق وابطال الباطل، ودون ان اخوض في ترجيح رأي أو تزييف مذهب خاص، حسب ما أعتقده وأراه. إذن فإذا عثر المتأمل في هذا الكتاب علىٰ خطأ أو بدا له اعتراض علىٰ مسألة فليعلم ان محرر هذا الكتاب لا يتعهد الاجابة

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١.

ولا يضمن الكشف عن الوجه الصواب في الرأي»[1].

ومن الواضح في ضوء هذا النص اننا لا نستطيع ان نحاكم الرجل محاكمة عادلة، حينما نحمله مسؤولية الأفكار المطروحة في هـذا الكـتاب. علىٰ ان هناك اتجاها في الحكمة العملية لدىٰ المرحوم الدكتور مهدي حائري اعـتمد «أخلاق ناصري»، فيما أسماه اطروحه «العدل»، ليتخذ مما جـاء فـي سـياق أبحاث «أخلاق ناصري» حول «العدالة» أساساً من أسس نظريته في اقـامة الحكمة العملية علىٰ أساس من نظرية الوجود.

عالجت نظرية الدكتور مهدي حائري فـي الجـزء الأوّل مـن دراسـتي «الأسس العقلية». حيث ذهبت هناك إلىٰ ان مفهوم «العدل» لا يمكن ان يكون مفهوماً متعالياً وموضوعاً حقيقياً للأحكام العملية. وعـبر تـحليل مـفاد هـذا المفهوم انتهيت إلىٰ ان مفهوم العدل يتضمن مفهوم الواجب، ومن ثـم تـضحى قضية (العدل ينبغي فعله) معادلة لـ(ما ينبغي فعله ينبغي فعله).

وإذا استحكم الاصرار علىٰ تحميل الطـوسي مسـؤولية مـا طـرح فـي «أخلاق ناصري» من أفكـار بشأن «العـدالة» و«العـدل»، وانـطلاقه مـن ان مصطلح «العدل» ينبئ بمفهوم «المساواة»، والمسـاواة لا تـفهم إلّا فـي اطـار الوحدة. عندئذ يجب أن تفهم اطروحة الطوسي في أطار مـجموعة الأفكـار المطروحة من قبل الحكماء المتقدمين أفلاطون وأرسـطو، ويـنبغي مـنهجياً أيضاً ان يتابع الطوسي في تطبيقاته العـملية لفكـرة «العـدل» فـي الاقـتصاد

(١) أخلاق ناصري، خواجه نصير الدين الطوسي، تصحيح وتقيح مجتبىٰ مينوي، علي رضا حيدري، الطبعة الفارسية، طهران ـ انتشارات خوارزمي، ط٤، ص ٤٣.

والاجتماع والسياسة.

وقد لاحظنا في «الأسس العقلية» ان هذه التطبيقات ـ بغض النظر عن الاشكالية الرئيسية على تضمن مفهوم العدل لفكرة الواجب ـ لا يمكن ان تفهم في اطار نظرية الوجود، ولا يمكن ان تحمل قضاياها وأحكامها على أساس المفهوم العقلي الأرسطي للقضية البرهانية.

الطوسي في نقد المحصل

اتسمت مناقشات الطوسي لمحصل الرازي بطابع جدل المتكلمين، فقد دخل في سجالات مع الرازي دون ان يكون الطرف الحقيقي فيها هو الطوسي، بل خصوم الرازي من المعتزلة والحكماء. فهو يتابع نقده للرازي في أكثر المواضع نيابة عن خصوم الرجل، فيرد بالقول للمعتزلة ان يقولون، أو انهم يقولون، أو للخصم ان يقول. ورغم هذا الطابع العام لكن المتابع لا يعدم مواقفاً يخرج فيها الطوسي من اطار السجال الجدلي، ويسجل رأيه وما هو حق من وجهة نظره. وهذه المواقف هي التي تعيننا بالدرجة الأولىٰ. لكننا سنتابع نقد المحصل في عامة البحث عن الحكمة العملية، انطلاقاً من النصوص المحررة في الكتاب، وسوف تقع متابعتنا في النقاط التالية:

أوّلاً: مسألة الحسن والقبح

هل العقل مدرك لحسن الأفعال وقبحها؟ اشار الطوسي في تعليقه علىٰ أُس هذا الاشكال إلىٰ اختلاف الآراء حول هذا الموضوع قائلاً: «والمعتزلة

يدعون ان الحكم بكون العدل والصدق حسناً وبكون الظلم والكذب قبيحاً بهذا المعنىٰ ضروري.... وقالت الفلاسفة: ان الحكم بذلك مقتضىٰ العقل العملي، فان الأعمال لا تنتظم إلّا بعد الاعتراف»[١].

ثم يتابع الرازي في اعتراضاته علىٰ المعتزلة مدافعاً عنهم دفاعاً جدلياً، ويتكلم بلسانهم: انهم يقولون، وهو عندهم.. ولا تجد إلّا موقفين يسجلهما الطوسي ويتبناهما في طول هذا البحث. الموقف الأوّل في صدور القبيح عن الله، إذ قال: «والحق عندنا فيه ان ذلك لو كان قبيحاً وموجوداً لفعله، إذ لا موجود غيره تعالىٰ إلّا وهو موجده، سواء كان حسناً أو قبيحاً»[٢].

وموقف الطوسي حول هذا الموضوع سنعود إليه في القادم من هذا البحث. اما الموقف الثاني فهو ملاحظة منهجية سليمة توكد ان البحث في الحسن والقبح وفيما ينبغي فعله يتفرع علىٰ التسليم بحرية الإنسان وبانه فاعل.

ثانياً: الأفعال الإلهية والواجبات العملية

هل يجب علىٰ الله وجوباً عملياً شيء من الأفعال أم لا؟ تابع الطوسي اعتراضات الإمام الرازي علىٰ المعتزلة، ولا تعثر خلال متابعة الطوسي علىٰ أي موقف يمكن ان تعتبره موقفاً يتبناه الطوسي، سوىٰ تكرار الملاحظة المنهجية المتقدمة.

---

(١) تلخيص المحصل، ص ٣٣٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٤٠.

ثالثاً: هل يفعل الله لغرض؟

قبل أن يناقش الطوسي الحجة الأساسية التي اعتمدها الرازي في نفي الغرضية عن أفعال الباري تعالىٰ طرح قيداً اضافياً لتعريف العبث وهو «الفعل الخالي عن الغرض، بشرط ان يكون من شأن ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض»[١].

وطرح أيضاً اتجاه بعض القائلين بالاغراض ـ من غير المعتزلة، حيث ذهبوا إلىٰ ان «المراد من الغرض سوق الأشياء الناقصة إلىٰ كمالاتها»[٢]، دون ان ينسب هذا الاتجاه إلىٰ الفلاسفة.

وفي مناقشته لحجة الرازي الأساسية في نفي الغرض عن الفعل الإلهي (ان الفاعل لغرض مستكمل بالغرض) أكد ان هذه الحجة «حكم أخذه من الحكماء واستعمله في غير موضعه»[٣]، ولكن ألم ينف الحكماء الغرض والغاية عن أفعال الله تعالىٰ؟

يجيب الطوسي علىٰ هذا الاستفهام: «انهم لا ينفون سوق الأشياء إلىٰ كمالاتها»[٤]، بل يقروون ان الأفعال في عالم الطبيعة لها عللها الغائية وتتجه إلىٰ غرض مقصود للفاعل. ولكن ماذا يعنون إذن بنفي الغرض عن أفعال الباري تعالىٰ؟ انهم يقولون: «افاضة الموجودات عن مبدأها، يكون علىٰ أكمل ما يمكن. لا بأن يخلق ناقصاً، ثم يكمله بقصد ثان، بل يخلقه مشتاقاً إلىٰ كماله،

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٤٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٤٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٤٤.

(٤) نفس المصدر.

لا باستيناف تدبير. ويعنون بالغرض [المنفي عن أفعاله تعالىٰ] استتياف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني»[1].

وفي نص لاحق يقول الطوسي: «وتعليل افعاله لا يكون إلّا بسوق الأفعال إلىٰ كمالاتها». هذا النص يدلل علىٰ ان الطوسي يتبنىٰ وجهة نظر الحكماء في غرضية أفعال الله تعالىٰ، وإذا قرأناه مع تتمته فسوف يتأكد ان الرجل يتبنىٰ وجهة نظر الحكماء في هذا الموضوع، إذ يقول: «واما قوله: «أولىٰ الأمور بأن لا يكون معللاً أفعال الله» فمعناه يعود إلىٰ الحكم بان لا معلل في الوجود أصلاً، فانه ليس في الوجود إلّا الله تعالىٰ وأفعاله، وهو غير معلل، فلو لم تكن افعاله معللة لم يكن شيء معللاً أصلاً. وأفعال الله تعالىٰ كثيرة، فلم لا يجوز ان يكون بعضها معللاً ببعض إلىٰ ان ينتهي إلىٰ شيء واحد غير معلل»[2].

وهنا يحسن الوقوف علىٰ وجه الفرق بين اتجاه الحكماء واتجاه المتكلمين في تعليل الأفعال الإلهية:

انطلق الجدل الكلامي من أحكام العقل العملي حول الصفات عامة. ومن ثم نظر المتكلمون إلىٰ غرضية الفعل الإلهي من زاوية أحكام الحسن والقبح وما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله: فاتجهت مدرسة العقل الكلامية إلىٰ إثبات الغرض، لأن نفيه يعادل وسم الفعل بالعبث، والعبث قبيح، والقبيح لا يفعله الله. اما الاتجاه الأشعري فهو لا يؤمن بالحسن والقبح العقليين،

---

(١) نفس المصدر.

(٢) المصدر الساق، ص ٣٤٦.

ولا يصح لديه تعليل الأفعال الإلهية، لأنه لا يسئل عما يفعل.

اما الحكماء الذين نظروا إلىٰ الالوهية في طول نظرتهم إلىٰ الوجود وأحكامه، أي إلىٰ ما هو كائن لا إلىٰ ما ينبغي ان يكون، فجاءت نظرتهم إلىٰ الغرضية في الأفعال الالهية في اطار رؤيتهم الكونية الوجودية. وإذ هم يطبقون قانون العلية علىٰ العوالم الامكانية نوعوا العلة إلىٰ أنواعها الأربعة، وكانت الغائية إحدىٰ العلل، لأن الفعل الممكن يستهدف الفاعل منه ان يحقق كماله وغناه. ومجموع الفعلية في عالم الامكان تتجه صوب الكمال والغنىٰ.

وحينما أثبتوا العلة الأولىٰ، التي هي الواجب الغني الكامل مطلقاً، لاحظوا ان هذه العلة لا يمكن ان يكون لها غاية وغرض من أفعالها، لأنها لا حاجة لها فيما تفعل، ومن التناقض ان نثبت للكامل المطلق غرضاً خارج ذاته يحقق ـ عبر ايقاعه وفعله ـ كماله به. ومن هنا لا يصح ان تكون الأفعال الالهية ذوات أغراض.

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار ان الفلاسفة المسلمين يخضعون مجمل النظام الكوني بعوالمه المختلفة إلىٰ العلة الأولىٰ، ويرون ان كل ما يقع في عالم الوجود هو في النهاية متقوم بواجب الوجود وعلته الغنية الأولىٰ، وان الله هو العلة لعوالم الامكان جميعاً، عندئذ نواجه اشكالية التناقض بين القضيتين التاليتين: «الأفعال الالهية لا غرض لها» و«وقائع عالم الامكان لها علل غائية»؛ إذ وقائع عالم الامكان في النهاية هي أفعال إلهية، فكيف تعلل ويكون لها غرض وغاية بينا نحن قد نفينا عن الفعل الإلهي الغاية والغرض؟

ان الفكرة التي طرحها الطوسي «لا يصح تعليل الأفعال الإلهية إلّا بسوق

الموجودات إلىٰ الكمال» تمثل معالجة النقيضة المتقدمة، لوضوح ان المنفي عنه الغرض هو الذات الإلهية، اما ان تكون موجودات وأفعال عالم الامكان ذات غاية وغرض فهذا أمر لا يتعارض مع نفي الغرضية عن الذات الإلهية وافعالها. فالباري تعالىٰ ليس له غرض من خلق عالم الإمكان، إلّا أنه خلقه غرضياً، تقع حوادثه لغاية تحقيق كمالها.

إذن؛ المنفي هو ان يكون للذات الإلهية غرض وغاية من الأفعال، اما المثبت فهو غرضية هذه الأفعال وغائيتها.

أي ان الله تعالىٰ ليس له غرض من الفعل، لأنه لا يستكمل بأي غرض ولا يسد أي نقص في أفعاله، اما الأفعال نفسها فهي تستكمل وتشبع حاجاتها عبر حركتها صوب غاياتها المرسومة لها في نظام الوجود.

لكننا نلاحظ تبني الطوسي في نقد المحصل لمذهب الحكماء في «العناية»؛ إذ يعالج الحكماء الغرضية في ظل مبدأ «العناية»، وتواجه هذه الملاحظة اشكالاً في ضوء إحدى معارضات الطوسي للإمام الرازي. ففي بحث إثبات صدق الباري تعالىٰ لجأ الرازي إلىٰ أحكام العقل النظري وأكد ان الكذب نقص، لا يتصف به الكمال المطلق، ومن ثم يستحيل ان يصدر الكذب عنْ الله تعالىٰ. وقد اعترض عليه الطوسي قائلاً:

«الحكم بأن الكذب نقص ان كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وان كان سمعياً لزم الدور»[1].

من حيث الأساس يتبنىٰ الباحث هنا وجهة النظر التي تقول ان ما يوسم

---

(١) المصدر السابق، ص ٣١٠.

بالنقص والكمال في عالم الأفعال الارادية وفي السلوك لا يمكن فهمه بغض النظر عن أحكام العقل بما ينبغي وما لا ينبغي، أي ان الكمال والنقص الاخلاقيين لا يتوفران علىٰ مضمونهما الحقيقي إلّا في طول أحكام العقل العملي. ومن ثم يصح لنا ان نقول ان الحكم بان الكذب نقص ان كان عقلياً فهو حكم تابع وفي طول حكم العقل بان الكذب لا ينبغي فعله.

لكن الطوسي ومذهب الحكماء الذين فهموا الكمال والخير والحسن والقبح والشر والنقص علىٰ أساس من نظرية الوجود والعدم، والذين قرروا بوضوح ان الأحكام البرهانية لا يمكن الوصول إليها عبر الأحكام المشهورة أي أحكام التدبير وما يسمىٰ بالآراء المحمودة، كيف يصح لهؤلاء ان يعترضوا علىٰ الرازي بأن وسم الكذب بالنقص عقلياً يتوقف علىٰ إثبات الحسن والقبح العقليين؟

الطوسي في التجريد

«التجريد» قسمان، قسم في المنطق، وآخر في العقيدة. هكذا عرف «التجريد» في مدرسة الحلة، وجاء شرح العلّامة للتجريد بوصفه قسمين مستقلين، فشرح قسم المنطق تحت عنوان «الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد». اما القسم الخاص بالعقيدة فشرحه تحت عنوان «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد».

ولم نطلع علىٰ شرح للتجريد تناول القسمين معاً، ولعل العلّامة الحلي هو الشارح الوحيد الذي شرح القسمين كلا علىٰ حده.

سوف نتابع الطوسي في «تجريد» المـنطق و«تـجريد» الاعـتقاد مـعاً.

وسيكون منطلقنا في فهم الطوسي هو «العلّامة الحلي» بشرحيه، دون ان نغفل أحد أهم الشروح الأخرىٰ أعني شـرح «عـلاء الديـن القـوشجي» المـوسم بـ«شرح تجريد العقائد». ولكن لماذا يكون العلّامة الحلي منطلق فـهمنا؟ لأن الطوسي المتكلم لا يصح ان يفهم خارج اطار مدرسة الحـلة، لا يـصح قـراءة نصوصه مع اغفال فهم الحليين، ولا يصح تفسير وتحليل اجتهاداته الكـلامية خارج اطار هذه المدرسة.

يقولون: ان الطوسي أسس المنهج الفلسفي في علم الكلام. وهل يمكن ان تفهم هذه الدعوىٰ، دون قراءة الفكر الكلامي لتلاميذ الطوسي، ومن أسس لهم؟ بل هل يمكن تعريف هذه الدعوىٰ وتحديد المـعني بـها، دون ان نـحدد المنهج الفلسفي، ودون ان نتعرف علىٰ معطيات الطوسي الكلامية كما فـهمت في جو مدرسته الأخيرة. حيث قضىٰ الرجل ثمالات عمره العـلمي فـي ظـل مدرسة الحلة. فهل صحيح ان الطوسي علّم الحليين علم الكلام أو أسس لهم علماً كلامياً فلسفياً، أم هم الذين أسسوا له ما يختاره من علم الكـلام، وهـم ورثة مدرسة بغداد الكلامية المتمثلة باعلام الامامية في القرن الرابع والخامس الهجريين [المفيد، المرتضىٰ، الطوسي]؟

وقبل تحليل وتفسير اتجاهات الرجل لا بد ان نعكف أو لا عـلىٰ درس التجريد ومواقف الطوسي في هذا الكتاب المهم من اشكاليات الحكمة العملية.

نبدأ من قسم المنطق، وعلىٰ وجه التحديد من «الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد»، ثم نتابع البحث في القسم الآخر. وسوف تكون متابعتنا لقسم

المنطق عاجلة سريعة. اما القسم الآخر فسنختار العمود الفقري لأبحاث الحكمة العملية من «تجريد الاعتقاد»، ونقوم بعملية شرح لها على الطريقة التقليدية في الشروح نضع المتن في أعالي الصفحة، ونأخذ بالشرح في السطور التي هي دون المتن.

أعمد إلىٰ ذلك احياء لعملية قراءة التراث، قراءة جادة وعميقة، وانا أرىٰ طغيان روح الارتجالية والتسطيح في فهم هذا التراث وفي تقويمه. علىٰ ان شرحنا سيتضمن مقارنة ما طرح في «التجريد» بما طرحه الطوسي في شرح الاشارات ونقد المحصل. مضافاً إلىٰ اثارات نقدية لاتجاهات مدرسة العقل في ضوء ما اختاره الباحث من اتجاه في الحكمة العملية. وسنخصص خاتمة البحث لقراءة الطوسي في ضوء نتائج هذه المتابعة، لنرىٰ موقعه في اطار مدرسة العقل الكلامية.

الطوسي في منطق «التجريد»

علىٰ غرار ما صنعه المناطقة الأرسطيون وعلىٰ رأسهم الشيخ ابن سينا في منطق الاشارات وفي الشفاء جاء تقويم الأحكام العملية في منطق التجريد عبر ثنايا نظرية البرهان. وقد قرر الطوسي هناك: «ومبادئ الجدل... هي المشهورات الحقيقية اما مطلقة يراها الجمهور ويحمدها بحسب العقل العملي كقولنا العدل حسن وتسمىٰ آراء محمودة، أو بحسب خلق أو عادة أو قوة من القوىٰ النفسانية كحمية أو رقة أو بحسب استقراء، وبالجملة بحسب شيء غير بديهية العقل النظري»[1].

(١) الجوهر النضيد، نصير الدين الطوسي، العلّامة الحلي، الطبقة الحجرية، طهران، ص ١٩٨.

والشارح العلّامة يتابعه حذو القذة للقذة. ومن الواضح تماماً ان الطوسي هنا يتابع بشكل حرفي اتجاه الشيخ الرئيس، الاتجاه الذي أكدته سائر بحوث ابن سينا المنطقية، بل الفلسفية أيضاً، كما ثبتنا نصوصاً من الاشارات، فيما تقدم من بحث.

هناك بعض الباحثين وعلىٰ رأسهم المرحوم الدكتور مهدي حائري ذهب إلىٰ ان تصنيف الأحكام العملية علىٰ المشهورات لا يتنافىٰ مع كونها أحكاماً ضرورية وأولية، استناداً إلىٰ قاعدة يقرها المناطقة الأرسطيون، ويقرها الطوسي أيضاً في «الجوهر النضيد»، حيث قرر في النص اللاحق للنص المتقدم قائلاً: «والواجبة قبولها مشهورة بحسب الاغلب ولا تنعكس». وقد عضد الدكتور حائري مذهبه بنص نقله عن اللاهيجي في «سرمايه ايمان»، وحمل بشدة علىٰ المرحوم الشيخ محمد حسين الاصفهاني، حيث تبنىٰ في أبحاث علم أصول الفقه نظرية اعتبارية الأحكام العملية، وأخرجها من دائرة القضايا الحقيقية والأحكام الضرورية، محملاً الاصفهاني مسؤولية هذا المذهب[1].

لكن مراجعة النصوص التي تقدم نقلها عن الاشارات تؤكد بشكل لا لبس فيه علىٰ ان اتجاه المناطقة الاسلاميين يتبنىٰ المذهب الذي أعاد الاصفهاني له الحيوية فيما كتبه من أبحاث في علم أصول الفقه، وتبناه تلميذاه العلمان المظفر والطباطبائي في دراساتهم المنطقية والفلسفية والأصولية. أما

---

(١) كاوشهاى عقل عملى، دكتر مهدي حائري يزدي، طهران ـ مؤسسة مطالعات تحقيقات فرهنگى، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

اللجوء إلىٰ علاقة العموم والخصوص المطلق بين المشهور والضروري فهي غير مجدية، بعد أن أكد الشيخ الرئيس والطوسي عبر النصوص المتقدمة علىٰ ضرورة الحذر المنهجي من استخدام الاحكام العملية [أحكام الحسن والقبح] في الأبحاث البرهانية.

في هذا الضوء لا نجد تأويلية الدكتور حائري مستندة إلىٰ قرار مكين، بل هي لا تتعدىٰ الرغبة العلمية. اما ان نأخذها مأخذ الجد فأمر دونه خرط القتاد. نعم يصح للدكتور حائري ان يطرح اجتهاداً مختلفاً، يقوم علىٰ أسس وأصول مبتكرة منقحة، لا ان ينطلق في تأويل لا تطيقه النصوص ولا يتحمله سياق فكر الحكماء عامة، ليفسر لنا هوية الأحكام العملية.

الطوسي في تجريد الكلام

الفصل الثالث: في أفعاله

الفعل المتصف بالزائد اما حسن أو قبيح، والحسن أربعة وهما عقليان؛ للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع، ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا بالشرع، ولجاز التعاكس.

يتجه البحث في هذا الفصل صوب إثبات «العدل الإلهي» كصفة من الصفات، التي تشكل اصلاً من اصول العقيدة لدىٰ الشيعة الامامية وسائر العدلية من معتزلة وغيرهم. وقد بدأ البحث في إثبات الحسن والقبح عقلاً، ليكون هذا الإثبات قاعدة لإثبات العدل عقلياً ـ حسب اتجاه المتكلمين ـ،

....

وليكون أيضاً منطلقاً عقلياً لمفرداتٍ وأصولٍ في المعتقد الامامي.

في نص الماتن جاءت عبارة «الفعل المتصف بالزائد» وقد فسر العلّامة الحلي والقوشجي الفعل غير الموصوف بالزيادة بـالفعل الحـادث، ومـثلوا له بحركة الساهي والنائم، قال العلّامة: «فالفعل الحادث اما ان لا يوصف بأمر زائد علىٰ حدوثه، وهو مثل حركة الساهي والنائم، واما ان يـوصف وهـو قسـمان حسن وقبيح»[1]. وقال القوشجي: «الفعل المتصف بالزائد اما ان يتصف بأمـر زائد علىٰ الحدوث أولا، الثاني مثل أفعال النائم والساهي والأوّل اما حسن أو قبيح»[2].

لكن العلّامة في شرحه نقل عن أبي الحسين البصري تعريفه للفعل فقال: «ان الفعل من المتصورات الضرورية وقد حده أبو الحسين بانه ما حدث عـن قادر مع أنه حد القادر بانه الذي يصح ان فعل وان لا يفعل، فلزم الدور». لا شك ان مقصود أبي الحسين البصري وعامة المتكلمين مـن الفـعل الذي يـوصف بالحسن والقبح ويقع في دائرة ما ينبغي فعله وما لا ينبغي هو الفـعل الارادي، كما اكد العلّامة في نصه السابق، ومن ثم لا وجـه لاعـتراضـه عـلىٰ تـعريف أبي الحسين، الذي هو ليس بحد فني للفعل، بمقدار ما هـو تـحديد، وتـحرير لمحل النزاع والبحث.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلّامة الحلي، منشورات مكتبة مصطفوي، قم، ص ٢٣٥.

(٢) شرح تجريد الاعتقاد، علاء الدين علي بن محمد القوشجي، الطبعة الحجرية، ص ٣٣٧.

نعود إلىٰ متن الطوسي، حيث قال «الحسن أربعة»، دون ان يطرح تعريفه للحسن والقبح. هذا التعريف الذي تبناه في قواعد العقائد، حيث قال: «بل المراد بالحسن في الأفعال ما لا يستحق فاعله ذماً أو عقاباً، وبالقبح ما يستحقهما بسببه»[1].

وما لا يستحق فاعله الذم أو العقاب هو الجامع بين الأفعال الأربعة (المباح، المستحب، المكروه، الواجب)، التي ميز العلّامة في شرحه بينها علىٰ أساس المدح والذم.

وهنا يطرح الاشكال التالي: ان الذم والمدح أفعال توصف بالحسن أو القبح، فكيف يجوز ان نعرف الحسن والقبح بها؟ بل استحقاق المدح والذم يعني ان المدح والذم مما ينبغي فعله، ونكون قد عرفنا الحسن بما يحسن المدح عليه.

علىٰ ان هناك بحثاً في استحقاق العقاب والثواب والذم والمدح، يثير اشكاليات متعددة، كما يثير أمام هذا التعريف اشكالية جادة بشأن أداة إدراك استحقاق الثواب والعقاب، هل هي العقل أم السمع؟ ومن يختار السمع فسوف يقع في تناقض، حينما يقرر ان الحسن والقبح مدركان عقليان لا شرعيان؛ إذ كيف يكون ما يستحق الثواب والعقاب مدركاً عقلياً، ونحن نقرر ان استحقاق الثواب والعقاب لا يدرك إلّا في ضوء الشرع؟!

(١) قواعد العقائد، ص ٤٥٢.

....

الأدلة علىٰ عقلية الحسن والقبح

ذكر الطوسي ثلاثة أدلة في مقام إثبات عقلية الحسن والقبح:

الأوّل: العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم، وهو يشير بذلك إلىٰ إدراك العقل البديهي الأولي لمبادئ واضحة بالضرورة، والضرورة هنا البداهة والأولية، ويستشهد باقرار سائر أبناء البشر بحسن الاحسان وقبح الظلم، رغم اختلاف أديانهم ومذاهبهم العقائدية. ولو كان حسن الاحسان أمراً شرعياً لما أقر به من لم تصل إليه شريعة إلهية. وهذا الدليل يصلح للرد علىٰ سائر منكري عقلية مبادئ الحكمة العملية والحسن والقبح، سواء أكانوا علىٰ مذهب الحكماء (الذين أشار إليهم العلّامة في الشرح بقوله: والأوائل ذهبوا إلىٰ ان من الأشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر إلىٰ العقل العملي) في ان أحكام العقل العملي وحسن الأفعال وقبحها أحكام تنشأ جراء التدبير العملي للمدينة، وما هي إلّا آراء تتفق عليها الجماعة البشرية، وتتلقاها الأجيال عبر التدريب والتربية، أم كانوا علىٰ مذهب الأشعرية الكلامية، وهم المعنيون أساساً في إقامة الدليل لدىٰ الطوسي، حيث نص علىٰ ذلك في قوله (من غير شرع).

الثاني: اننا إذا لم نؤمن بعقلية مبادئ الحسن والقبح وقلنا بشرعيتهما فسوف لا يثبت حسن أو قبح عقلي ولا شرعي، والتالي باطل لدىٰ الطرفين، فيثبت نقيض المقدم، وهو ان الحسن والقبح عقليان.

إيضاح الملازمة:

اننا إذا نعلم بقبح الكذب عقلاً وسلمنا ان الكذب يقبح حينما يخبرنا به الله (الشارع) فحسب، سوف لا نستطيع ان نثبت قبح الكذب شرعاً، وذلك لأننا لا نعلم بقبح الكذب على الله، وحينما يخبرنا بان الكذب قبيح فسوف لا ندري أهو كاذب أم صادق بهذا الاخبار، وحينئذ سوف لا يثبت قبح الكذب شرعاً.

وقد طرح هذا الدليل بشكل آخر، وذلك بدعوى ان انكار الحسن والقبح العقليين يؤدي إلى سلب إمكانية إثبات النبوة، إذ لو لم نعلم بأن الله تعالى لا يفعل القبيح وانه لا يجري المعجزة على يد الكاذب، لما استطعنا إثبات النبوة والشريعة، لأن معجزة الكاذب ممكنة، وهذه المعجزة لا تثبت الشريعة والنبوة فلا يثبت قبح الكذب شرعاً.

وهنا أذكر بملاحظات حول هذا الدليل:

١ ـ ان هذا الدليل يوجه كنقض على الأشعرية وعامة الاتجاهات التي تقرر ان الحسن ما حسنه الله والقبيح ما قبحه الله أو قل الحسن ما أُمر به الله والقبيح ما نهى عنه الله.

٢ ـ ان التقرير الأوّل لهذا الدليل، والذي جاء في شرح العلّامة وشرح القوشجي للتجريد يمكن التخلص منه بدعوى ان الله لا يخبرنا بان الكذب قبيح، لكي نحتاج إلى إثبات أنه لا يكذب في مرحلة سابقة، بل ينهانا عن الكذب، والنهي عن الكذب إنشاء وليس خبراً يوصف بالصدق أو الكذب. مضافاً إلى ملاحظة أخرى وهي اننا لسنا بحاجة إلى إثبات مبادئ الحسن

....

والقبح لإثبات ان الله لا يكذب، بل نستطيع نفي الكذب عنه بواسطة القواعد النظرية، باعتبار ان الكذب منقصة لا يمكن ان تقع من الكمال المطلق. والملاحظة الأخير تشمل التقرير الثاني للدليل أيضاً، وهي ملاحظة قررها السيد الصدر في بحوثه الأصولية، وسنحاول تمحيصها في القادم من البحث.

الثالث: ان الحسن والقبح لو كانا غير مستندين إلىٰ العقل بل يثبتان شرعاً لجاز التعاكس في الحسن والقبح؛ فان الشارع يجوز ان يأمر بما حرمه ويحرم ما أباحه، كما حصل في النسخ فيلزم جواز الاساءة وقبح الاحسان، وهذا باطل بالضرورة.

هكذا قرر القوشجي الدليل الثالث للتجريد في هذا المجال، وبحكم اتجاهه الكلامي يعلق راداً عليه بقوله «ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان بأحد المعنيين الأوّل والثاني لا بالمعنىٰ المتنازع فيه»[1].

إشارةً إلىٰ المعاني المختلفة لمصطلح الحسن والقبح[2]، وقد حددها بوضوح عضد الدين الايجي في «المواقف»، ذلك ان الحسن والقبح يطلق علىٰ ثلاثة معاني، وله ثلاث دلالات:

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٢٩.

(٢) وأشار أيضاً إلىٰ بحث حيوي يدخل في صميم الجدل المعاصر حول قضايا أو أحكام العقل العملي. فقد أكد ان الكمال والنقص أمور ثابتة للصفات في نفسها، أي انها مفاهيم حقيقة تدخل في نسيج الوجود الواقعي، وان ملائمة الغرض ومنافرته قد تستبدل بالمصلحة والمفسده، والحسن والقبح بهذا المفهوم أمر نسبي يخضع لقواعد الاعتبار.

الأوّل: ان يراد به الكمال والنقص.

الثاني: ان يراد به ما يلائم الغرض وما ينافره.

الثالث: ان يراد به ما يستحق الذم والعقاب والمدح والثواب عليه.

لا شك ان بطلان حسن الاساءة وقبح الاحسان بالضرورة يتوقف علىٰ إدراك العقل الأولي لقبح الاساءة وحسن الاحسان. وعندئذ سيكون الدليل الثالث تنبيها علىٰ الإدراك البديهي للعقل، وليس دليلاً مستقلاً. لأن الضرورة في مصطلحهم تعني البداهة والوضوح الأولي.

وإذا أغمضنا النظر عن الضرورة، يبقىٰ لنا أن نقول مع رجال مدرسة العقل ان الحسن والقبح إذا كانا شرعيين، فان العقل يصح له علىٰ قاعدة النسخ ان يتصور امكانية حكم الشارع بقبح الاحسان وحسن الاساءة وجواز الكذب واباحة الخيانة... وليس أمام العقل من طريق لاستبعاد هذه الامكانية ما دام الباب موصداً أمامه لتقرير ما ينبغي وما لا ينبغي من الأفعال.

لكن العلّامة يقرر الدليل الثالث بشكل آخر، إذ يقول: «الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز ان يقع التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما نتوهمه حسناً قبيحاً وبالعكس. وكان يجوز ان يكون هناك أمم عظيمه يعتقدون حسن مدح من أساء إليهم وذم من أحسن، كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك. ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلىٰ القضايا العقلية لا الأوامر والنواهي الشرعية ولا العادات»[1].

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٦.

....

وبهذا التقرير يكون الدليل الثالث رداً علىٰ كل المسالك اللاعقلية في الحكمة العملية. لكن الركون إلىٰ الاتفاق العام علىٰ مبادئ الحسن والقبح لا يؤكد عقليتها بالمفهوم الذي تسعىٰ إليه مدرسة العقل الكلامية، وسائر الاتجاهات العقلية في الحكمة العملية. لأن الاتفاق العام يمكن تفسيره علىٰ أسس تكوينية طبيعية في حياة البشر، وليس هناك ضرورة لأن يكون هذا الاتفاق قائماً علىٰ بديهية العقل، بل يقال ان طبيعة الاجتماع الإنساني ومطالب التكوين البشري تدفع عقلاء البشر إلىٰ التواضع علىٰ قواعد لتوجيه السلوك وفق مصالح الاجتماع الإنساني، وما قواعد الحكمة العملية إلّا هذه القواعد التدبيرية.

كررنا عبارة مبادئ العقل العملي؛ بغية الاشارة إلىٰ ان محور النزاع والجدل حول مدركات العقل العملي والحسن والقبح ينصب علىٰ مجموعة من أحكام العقل، وليست كل أحكام العقل العملي، فالبحث حول عقلية الأحكام العملية لا يعني إثبات ان كل حكم عملي صادر من العقل المحض. نعم النافي لعقلية الأحكام العملية مطالب بدليل علىٰ إثبات السالبة الكلية (لا شيء من الأحكام العملية بعقلي) اما المثبت فمطالب بإثبات الموجبة الجزئية لإثبات مدعاه، وعبرنا عنها بمبادئ العقل العملي.

ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور، وارتكاب أقل القبيحين مع امكان التخلص، والجبر باطل

بعد ان طرح ثلاثة أدلة علىٰ عقلية مبادئ الحسن والقبح اتجه نحو مناقشة ردود الخصوم، ثلاثة نقوض يطرحها الأشاعرة كاشكاليات أمام دعوىٰ عقلية مبادئ الحسن والقبح، نطرح أولا الاشكال الأشعري، ثم نذكر رد الطوسي عليه:

الأوّل: ان الحسن والقبح لو كانا ثابتين للأفعال ثبوتاً ضرورياً لما تفاوت الناس في إدراكهما، ولما اختلفت القواعد العملية من جماعة إلىٰ جماعة، فمالأهو قبيح عند بعض الناس ليس قبيحاً عند آخرين. والعلوم الضرورية كالكل أكبر من الجزء والنقيضين لا يجتمعان لا تفاوت في إدراكها بين الناس.

أجاب ان التفاوت في إدراك العلوم الضرورية أمر جائز لأن الناس قد يختلفون في تصور هذه العلوم، ومن ثم يختلفون في التصديق بها. فهناك من يقول ان اجتماع النقيضين محال، وهناك من يقول ان اجتماعهما ليس بمحال. ومرد الاختلاف بين الفريقين يرجع عند التحليل إلىٰ اختلاف التصور المطروح للنقيضين، فاجتماع الوجود والعدم في الواقع الحقيقي يقرره الديالكتيك ومن ثم يقرر تناقضا في الواقع، بينا ينكر المنطق وقوع التناقض في الحقيقة الواحدة والواقع الحقيقي مؤلف من وجود فعلي ووجود بالقوة، وهما متضادان لكنهما ليسا حقيقة واحدة لدىٰ التحليل. إذن ما يتصوره الديالكتيكي من موضوع للتناقض يتفاوت عما يتصوره المنطق من موضوع للتناقض.

....

الثاني: ان الواجبات تتعارض وتتزاحم في عـالم الأفـعال الخـارجـية، ولابد في النهاية من ترجيح أحدهما علىٰ الآخر، ثم الغاء أحدهما. فـلو كـان الكذب موجباً لنجاة النبي من القتل أفلا يجوز الكذب، ولو وعد بقتل مؤمن إلّا يحرم هذا القتل ويدخل في دائرة القبيح. وهذا يعني ان الكذب ليس قبيحاً بذاته وليس كل كذب مما لا يتبغي فعله، وان الوفاء بالوعد ليس حسناً بذاته وان كل وعد يجب الوفاء به.

فمن قال: لاكذبن غدا، لا يجوز ان يكذب ولا يجوز له الوفاء بوعده.

الجواب علىٰ هذا الرد ـ كما جاء في شرح العلّامة ـ: «ان تخليص النبي أرجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب فيجب ارتكاب أدنىٰ القبيحين وهو الكذب لاشتماله علىٰ المصلحه العظيمة الراجحة علىٰ الصـدق، وايـضاً يجب ترك الكذب في غد لانه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهـو العزم علىٰ الكذب وفعله، ووجهاً واحدا من وجوه الحسن وهو الصـدق، واذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب والعزم، وهما وجها حسـن، وفـعل وجـهاً واحداً من وجوه القبح وهو الكذب. وايضا قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الأولىٰ بان يفعل التورية»[1].

السؤال المطروح هنا: هل العـقل يـصدر أحكـامه عـامة أم يـصدرها مخصصة بترجيح الأهم؟

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

....

لا شك ان العقل يصدر أحكامه عـامة مـطلقة، ولم يـفترض التـزاحـم والتنازع بينهما في مقام العمل، لأن العقل المعني هنا هو العـقل الأولي ـ قـبل التجربة والخبرة والعمل ـ ولكن اذا تجاوزنا هـذه الفكـرة، وسـلمنا ان العـقل يصدر أحكامه فيما ينبغي وما لا ينبغي من الافعال على نحو الاقتضاء وبشرط ان لا يزاحمها ما هو اهم منها في مقام العمل، فما هو المقياس الذي يـطرحـه العقل للترجيح؟

ان ترجيح الحفاظ على حياة النبي أو الإنسـان بـعامه عـلىٰ ارتكـاب الكذب يقوم علىٰ أساس وجود مصلحة أرجح في الحفاظ علىٰ حياة النـبي، والسؤال هنا من الذي يدرك هذه المصلحة؟ هـل هـو العـقل الأولي السـابق للخبرة والتجربة أم هو عقل بعدي مزود بخبرات تشريعية محددة؟

ان العقل الذي يرجح في هذا المقام هو عـقل بـعدي دون شك، إذ هـل يحكم منكروا نبوة محمد (ص) أو نبوة عيسىٰ (ع) أو أي نبي آخر بمثل هـذا الترجيح؟ أجل لعلهم يحكمون بترجيح القتل علىٰ الكذب دون تـردد، بـحكم مصلحة بقاء معتقداتهم ومقدساتهم مصونة من خطر القضاء عليها من قبل هذا النبي؛ بل لا يحصل لدىٰ هؤلاء عادة تزاحم بين قتل الأنبياء وقبح الكذب. ان عالم المصلحة ليس عالم العقل، وعلىٰ وجه التحديد العقل البريء من خبرات الواقع. إذن فالترجيح هنا ليس ترجيحاً عقلياً، بل ترجيح بـعدي لاحـق يـتكأ أساساً علىٰ الشريعة وأحكامها وعلىٰ العرف ومواضعاته.

. . . .

أما ما هو الطريق للخروج من هذا المأزق؟ هل نلغي أحكام العقل وها هي تخرج في عالم الأفعال الخارجية من عقيلتها، وتضحى أحكاماً عقلائية، ترتبط بالمصلحة والمفسدة، أم نصر على عقلية الترجيح؟ هناك من يقول ان المخرج هو القول بان العقل يحكم باقتضائية الأفعال ـ وهذا ما فعله أستاذنا الصدر ـ إلّا اننا تساءلنا عن طبيعة هذا المخرج، هل هو تفسير عقلي خالص لمدركات العقل ام أنه ملاذ بعدي لجأ اليه الباحث بعد ملاحظة عالم الأفعال وتزاحمها وتعارضها؟ ولعل فيما طرحته في الاسس العقلية من اتجاه ما يعالج المشكلة المثارة أمام مدرسة العقل الكلامية، بل المدرسة العقلية في الحكمة العملية عامة، فقد واجه كنت هذه الاسئلة في مذهب الفضيلة، وترك جلها حائرة بلا جواب.

الثالث: لاذ تلامذة الأشعري صاحب نظرية (الكسب) بالجبر لكي ينقضوا على المعتزلة نظريتهم في عقلية مبادئ الحسن والقبح فقالوا ان الحسن والقبح لا يتعلق إلّا بالأفعال الاختيارية وأفعال العباد ليست باختيارية، ومن هنا فلا يحكم العقل بحسنها أو قبحها. واليك نص المواقف:

«لنا وجهان: ـ الاول: ان العبد مجبور في افعاله، واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً»[1]. وهذا نص الرازي في المحصل: «فلان ما يصدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار، لما بينا أنه يستحيل صدور

---

(١) المواقف في علم الكلام، عضد الدين الايجي، عالم الكتب بيروت، ص ٣٢٤.

....

الفعل عنه إلّا إذا أحدث الله فيه الداعى إلىٰ الفعل، ومتىٰ أحدث الله الداعي فيه كان الفعل واجباً. وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء)[1].

وجاء رد الطوسي برفض أساس فكرة الجبر، متبنيا الاتجاه العام لمدرسة العقل الكلامية، وسيأتي الوقوف عند هذا البحث.

وأخيراً هل يتطابق موقف الطوسي من الأحكام العملية هنا مع موقفه في شرح الاشارات وفي منطق التجريد؟

تصنيف الأحكام العملية علىٰ مبادئ الجدل ـ من وجهة نظر المنطق الأرسطي ـ يعادل اخراجها من عالم الأحكام اليقينية إلىٰ الأحكام الظنية. وأحكام الوجود عامة وواجب الوجود بوجه خاص يطلب فيها اليقين ـ من وجهة نظر الفلسفة ـ ومن ثم لا يصح ان تستخدم مبادئ الجدل عامة في إثبات أحكام الوجود والواجب.

لكن مبادئ الأحكام العملية ـ من وجهة نظر مدرسة العقل ـ يقينية مدركة بالبداهة، فهي علوم وليست بظنون. وهذا الاتجاه هو ما تبناه الطوسي بشكل لا لبس فيه في متن التجريد، وأكدته مدرسة الحلة الكلامية في بحوث شارح التجريد وفي بحوث عامة متكلمي هذه المدرسة.

أصر الطوسي في منطق التجريد علىٰ الوفاء لنظرية البرهان الأرسطية، فجاءت الأحكام العملية في اطار الظنون، لكنه وهو يحرر تجريد الاعتقاد

---

(١) نقد المحصل، نصير الدين الطوسي، طهران مؤسسة مكس جيل، ص ٣٣٩.

....

لم يجد بدا من التحلل عن هذا الوفاء، فأقام الأحكام العملية علىٰ قاعدة وثيقة من العقل اليقيني بالبداهة، وأضحت مبادئ هذه الأحكام علوماً، يدركها العقل، ولا تقوم علىٰ مجرد الاعتراف والمواضعة.

هذه المفارقة في الجمع بين هذين الاتجاهين أبعدها عن المراقبة اختلاف حقلي تثبيت هذين الاتجاهين. فالأوّل حرره الطوسي في أبحاثه المنطقية، بينا أكد الاتجاه الثاني في بحوثه الكلامية. أجل لم تتجل هذه المفارقة ولم تقلق متقدمي المناطقة المتكلمين العقليين، رغم اثارتها من قبل الغزالي، حيث تمسك بالتقويم المنطقي للأحكام العملية كحجة في إثبات عدم عقلية هذه الأحكام.

لكن بحوث العلّامة الطباطبائي والمطهري، ودراسات المحدثين التي تبنت اشكالية هيوم [عدم صحة الانتقال من الواجب إلىٰ الواقع] أبرزت هذه المفارقة، ووضعتها علىٰ المحك كاشكالية تتطلب حلاً.

واستغناؤه وعلمه يدلان علىٰ انتفاء القبح عن أفعاله تعالىٰ.

هل يفعل الله القبيح وما لا ينبغي فعله؟

إذا ذهبنا ـ كما ذهب الأشاعرة ـ إلىٰ ان العقل لا سبيل له إلىٰ تحديد ما ينبغي وما لا ينبغي فعله فقدنا عندئذ المقياس الذي يصح لنا في ضوءه ان نسم الأفعال بالحسن والقبح، بما في ذلك أفعال الباري تعالىٰ. وعندئذ يكون نفي القبح عن أفعاله تعالىٰ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لأن أفعاله لا توصف بالحسن والقبح.

أما مدرسة العقل الكلامية فهي ترىٰ ثبوت مبادئ الحسن والقبح لدىٰ العقل ثبوتاً ضرورياً. ومن ثمّ حاولت الاستدلال علىٰ ان الله تعالىٰ لا يفعل القبيح. وانطلقت من قاعدة عامة مفادها: ان كل عالم بالقبيح ومستغن عن فعله لا يفعله، وحيث ان الله عالم بقبح القبيح وغني عن فعله، يثبت ان الله تعالىٰ لا يفعل القبيح.

اما كيف تثبت القاعدة «كل عالم بالقبيح ومستغن عن فعله لا يفعله»، هل هي قاعدة بديهية، أم هناك برهان يقوم عليها؟

لقد تابع الطوسي في إثبات هذه القاعدة شيوخ مدرسة العقل الكلامية، وعلىٰ رأسهم القاضي عبد الجبار، إذ يقول الأخير: «ان الله تعالىٰ عالم بقبح القبيح وانه مستغن عنه وعالم باستغنائه عنه وان من هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه»[1]. ويدلل في المغني علىٰ كبرىٰ هذا الدليل فيقول: «واما

---

(١) شرح الأصول الخمسة، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، حققه د ـ عبد الكريم عثمان، ط ٢، ١٩٨٨، مصر مكتبة وهبه، ص ٣٠٢.

. . . .

الكلام في ان المستغني بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح فظاهر، لأنا نعلم في الشاهد ضرورة ان أحدنا إذا استغنىٰ باقتضاء دينه عن غصب مال الغير فانه قط لا يغصب مال الغير، لا ذلك إلّا لاستغنائه بالحسن عن القبيح.

وأوضح في المثال من هذا هو من استغنىٰ بماء الفرات عن اغتصاب شربة من ماء الغير بان يكون علىٰ الشط فانه قط لا يغصب تلك الشربة من غيره، ولا وجه له إلّا استغناؤه بالحسن عن القبيح علىٰ ما ذكرناه. وهذه العلة بعينها دائمة في القديم فوجب ان لا يختار القبيح»[1].

الملاحظ ان القاضي وتبعاً له جل متكلمي مدرسة العقل حاولوا إثبات امتناع عقلي ولو علىٰ مستوىٰ الوقوع، أي ان يثبتوا حكم العقل بامتناع وقوع الفعل القبيح من الله. وهذا يستلزم بدوره إثباتاً عقلياً لهذا الامتناع. إلّا ان القاضي استند إلىٰ قياس الغائب علىٰ الشاهد، وادعىٰ ان استقراء الشاهد يدلل علىٰ ان المستغني عن القبيح بالحسن لا يفعله؛ والغريب ان مراجعة التاريخ الإنساني تثبت ان أقبح الممارسات وأشدها ظلماً وتعسفاً هي تلك الممارسات التي مارسها أصحاب القرار والمال بحق من أغناهم الله عن ماله وحريته وكرامته.

واتجه البحث في مدرسة الحلة الكلامية إلىٰ إثبات عقلي، لا يتكأ علىٰ

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي أبي الحسن عبد الجبار، تحقيق محمد علي النجار، عبد الحليم النجار، القاهرة ١٩٦٥، ج ١١، ص ٣١٧.

....

استقراء، فقرر العلّامة الدليل كما يلي: «ان له داعياً إلىٰ الفعل الحسن وليس له صارف عنه وله صارف من فعل القبيح وليس له داع إليه، وهو قادر علىٰ كـل مقدور، ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل، وانما قلنا ذلك لأنه تعالىٰ غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القـبيح، ومـن المـعلوم بالضرورة ان العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه وان العالم بالحسن القـادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فانه يوجده. وتحريره ان الفعل بالنظر إلىٰ ذاته ممكن وبالنظر إلىٰ علته واجب، وكل ممكن مستند إلىٰ قادر، فان علته انما تتم بواسطة القدرة والداعي فإذا وجد فقد تم السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل»[1].

وعند التحليل نلاحظ ان دليل العلّامة يرجع في جوهره إلىٰ دعـوىٰ ان الذات الإلهية المقدسة لديها العلة التامة لترك القبيح وفـعل الحسـن؛ أذ العـلة التامة لفعل القبيح ما هي إلّا وجود المقتضي (العلم والداعي والقدرة) وارتفاع المانع والصارف. والبحث ينصب علىٰ إثبات هذه الدعوىٰ.

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٧.

مع قدرته عليه لعموم النسبة، ولا ينافي الامتناع اللاحق.

حينما اتفق مذهب رجال مدرسة العقل علىٰ ان الله يمتنع عليه فعل القبيح، طرحت أمامهم اشكالية تعطيل قدرته في مساحة من الممكنات، وهي القبائح. فقد نسب إلىٰ الجاحظ والاسكافي ان الله لا يوصف بفعل القبيح، وإلىٰ النظّام سلب القدرة علىٰ فعل القبيح، وذهب معظم رجال مدرسة العقل إلىٰ إثبات قدرته علىٰ فعل القبيح، الذي يمتنع صدروه منه. وأمام مذهب هؤلاء تطرح اشكالية الجمع بين شمول القدرة للفعل وامتناع صدوره.

وجوابهم ان الامتناع عن الصدور هنا لاحق لاتصاف الفعل بالامكان الذاتي. فالفعل القبيح ممكن بالذات، والقدرة الإلهية شاملة لكل الممكنات، والفعل القبيح لا يصدر عنه تعالىٰ لا لعجزه عن ايقاعه، بل لكماله واستغنائه المانع عن صدوره.

ولا بد من الاشارة هنا إلىٰ الفارق بين منهجي الحكماء والمتكلمين في معالجة هذا البحث:

طرح الحكماء ـ في سياق بحثهم عن واجب الوجود ـ «الكمال الوجودي» كمطلب برهاني لا بد من إثباته لواجب الوجود؛ إذ الواجب الوجود بالذات لا يمكن ان يعتريه أي نقص وذلك ان افتراض أي درجة من درجات النقص في ذات واجب الوجود بالذات يفضي إلىٰ تناقض، لأن النقص يستدعي الحاجة والاستكمال، والاستكمال في الذات يعادل كونها ممكنة الوجود، إذ لا بد من موجب خارج الذات تستكمل هذه الذات به. وهذا خلف

كونه واجب الوجود.

ثم عرّفوا الخير بكمال الوجود فأثبتوا ان واجب الوجود بالذات خير محض، لأن النقص والعدم لا طريق إليه. «والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده والشر لا ذات له، بل هو أما عدم جوهر، أو عدم صلاح حال الجوهر.

فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود، والوجود الذي لا يقارنه عدم: لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر، بل هو دائماً بالفعل، فهو خير محض»[1].

إلىٰ هذا الحد يمكننا ان نمضي في سياق الحكماء وندعي ان الفضائل الأخلاقية وكل ما يدعى من واجبات عملية عقلية ما هي إلّا كمالات وجودية، تتوفر عليها الذات الإلهية في حدها اللامتناهي المطلق. ومن الطبيعي اننا سنكون مطالبين ببرهان، ما لم نفترض لدعوىٰ مساواة الواجبات العملية للكمالات الوجودية البداهة والأولية، وهي دعوىٰ لا نجرأ عليها.

لكن نصوص الحكماء لم تقف عند هذا الحد، بل تناولوا موضوع البحث عبر لون آخر من النصوص. فقالوا: «بل نقول من رأس: ان الشر يقال علىٰ وجوه:

يقال: شر للأفعال المذمومة.

---

(١) النجاة، ابن سينا، جامعة طهران، ص ٥٥٤.

....

ويقال: شر لمباديها من الأخلاق.

ويقال: شر للألام والغموم وما يشبهها.

ويقال: شر لنقصان كل شيء عن كماله، وفقدانه ما من شأنه ان يكون له.

وكأن الآلام والغموم، وان كانت معانيها وجودية ليست اعداماً، فانها تتبع الاعدام والنقصان.

والشر الذي هو في الأفعال أيضاً هو بالقياس إلىٰ من يفقد كماله بوصول ذاك إليه مثل الظلم، أو بالقياس إلىٰ ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية، كالزنا.

وكذلك الأخلاق، انما هي شرور، بسبب صدور هذه عنها، وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان تكون لها»[1].

أرجو ان نتابع قراءة هذا النص ونظائره قراءة جد وتحقيق. وابدأ من حيث انتهىٰ النص، إذ فرض للنفس كمالات يجب ان تكون متحلية بها، فأتسائل: ماذا يعني الوجوب هنا، فهو يقرر وجوب ان تكون للنفس كمالات، فما هي ماهية هذا الوجوب؟ هل يمكن تفسير أو تأويل هذا الوجوب بالضرورة الوجودية أم أنه وجوب عملي يدركه العقل، فنذهب إلىٰ ان العقل يقرر مجموعة كمالات ينبغي ان تتحلىٰ النفس بها، ولا تتحلىٰ النفس بها إلّا بترك الشرور، التي تنشأ جراء الأفعال الشريرة، فالأفعال الشريرة تعني ترك

---

(١) نفس المصدر، ص ٦٧٥ ـ ٦٧٦.

. . . .

ما ينبغي فعله؟! لكنهم يقررون بوضوح لا لبس فـيه ان الكـمال المـدني أمـر اعتباري وتدبير تقتضيه متطلبات الحياة الاجتماعية ومـن ثـم يكـون كـمال السياسة المدنية أمراً اعتبارياً.

ثم انهم يعرفون الشر بانه «والشر بالذات هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضىٰ طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته. والشر بالعرض هو المعدم أو الحابس للكمال عن مستحقه»[١].

ثم يقررون ان الأفعال ليس فيها ما هو شر بالذات، بل الأفعال الشريرة جميعاً نسبية الشر، والأفعال بذاتها كمالات لفاعليها!

«ولا تجد شيئاً مما يقال له: شر من الأفعال، إلّا وهو كمال بنسبة الفاعل إليه، وعسىٰ انما هو شر بالقياس إلىٰ السبب القابل له، أو بـالقياس إلىٰ فـاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة، التي هو أولىٰ بها من هـذا الفـعل. والظـلم يصدر مثلاً عن قوة طلابه للغلبة، وهي الغضبية أعني خلقت لتكون مـتوجهة إلىٰ الغلبة، تطلبها وتفرح بها. فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها، وان ضعفت عنه، فهو بالقياس إليها شر لها. انما هو شر للمظلوم، أو للنفس النطقية التي كـمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها. فان عجزت عنه كان شراً لها»[٢].

---

(١) نفس المصدر، ص ٦٧٥ ـ ٦٧٦.

(٢) نفس المصدر، ص ٦٧٧.

....

حينما نتفحص[1] هذا النص نلاحظ ان كل الأفعال القبيحة تضحى مما ينبغي فعله للفاعل، لأنها كمالات للنفس يجب ان تكون لها، وفق وجهة نظر الحكماء، لكنها تضحى شراً ومما لا ينبغي فعله بالقياس إلىٰ ما يفقده النازل بساحته الفعل من كمال. ويمسي القبح أمراً نسبياً، بل الفعل بالذات وجود وكمال وخير لفاعله، انما يطرأ عليه الشر بسبب ما يعرض علىٰ الغير من فقد كمال.

ولكن هل ينجو فعل الخير من المقياس المتقدم؟ أجل ففعل الخير بدوره حينما ينزل إلىٰ عالم الفعل والوجود تتنازعه الميول أيضاً فحب الذات يستكمل بالبخل ـ علىٰ حد تعبير ابن سينا ـ لكن الانفاق والاحسان كمال رغم أنه فقدان تحقق الذات فيه بعض ميولها.

إذن فعالم تحديد الأفعال الخيرة من الشريرة هو عالم قوىٰ النفس، بل عالم ممارسة قوىٰ النفس لاستكمالاتها، فقبل ان تمارس قوىٰ النفس فعاليتها لا تزاحم بين هذه القوىٰ نفسها، ولا شر واقع علىٰ من سيلحقه نقص جراء فعل القوىٰ. ومن ثم فهو يتقرر وفق حاجات قوىٰ النفس الإنسانية، التي ينوعونها إلىٰ حيوانية وإنسانية، شهوانية وغضبية ونطقية، أي سوف يتقرر الكمال والخير في ضوء الحاجات البيولوجية والمعنوية، ومقاييس المصلحة في تدبير

---

(١) وبغض النظر عن الموقف من تقسيم قوىٰ النفس الإنسانية، أو بغض النظر عن مدىٰ جدوىٰ وسلامة منهج المشاء والحكمة العتيدة في دراسة النفس الإنسانية.

....

المعاش وسياسة المدن. وهذه المقاييس حتىٰ إذا حكّمنا العقلانية (القوة النطقية) فيها لا تتعدىٰ كونها مقاييس تجريبية، لا تقرر لنا مبادئ أولية حاكمة بما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله؛ إذ العقل غير قادر قبل ملاحظة القوىٰ وكمالاتها ونقصانها ان يحكم بما ينبغي وبما لا ينبغي.

حقاً هل يمكن لنا ان نتصور ان النفس الإنسانية تطلب وتشتاق إلىٰ امتثال أوامر الواجب وفعل الحسن وترك القبيح، دون ان تدرك في مرتبة سابقة أنه واجب وينبغي فعله. ان مبادئ الحسن والقبح ككمالات وخيرات لا يتم فعلها علىٰ غرار استكمال النفس الإنسانية باشباع الشهوات، حيث الغريزة التي لا تتطلب عقلاً، بل شوق النفس نحو الواجبات الأخلاقية لا يحصل ما لم نفترض في مرحلة سابقة الإيمان بهذه الواجبات، وتحولها إلىٰ قيم كمالية تتطلع النفس الإنسانية إليها.

وحقاً أيضاً هل يتم لنا إثبات ان الله لا يفعل القبيح علىٰ أساس قاعدة ان الوجود خير والعدم شر؟ (دعنا عن معالجة مشكلة وقوع الشر في العالم، فهذه مشكلة يجب معالجتها منهجياً كاشكالية علىٰ ان الاله كائن أخلاقي فهي تأتي في مرتبة لاحقة علىٰ إثبات ان الاله كائن أخلاقي). أي نقص، وأي عدم، وأي شر سوف يكون إذا افترضنا ان الرحمة الإلهية عمت الجميع، وأضحت جهنم قاعاً صفصفاً وبرداً وسلاماً!

بل أي نقص، وأي عدم، وأي شر إذا كان الوعد والوعيد كله اجراءات

....

ليتحقق منها أقصىٰ درجة من الخير الممكن من البشر، الذين أنـعم الله عـليهم بنعمة الحياة، فهددهم مجرد تهديد ليحققوا ما أمكنهم من خير وعدل وحسن!

ألأنه عالم وغني، وكم من عالم غني وعيناه بـريق يسـتحوذ عـلىٰ مـا الفقراء والمستضعفين! ألأنه قادر ولديه الداعي؟ وأي داع يـعنون؟ أيـريدون مجرد الميل إلىٰ العمل وفق مبادئ الواجب، فالعقل الإنساني يحفز الآدمـيين عليه، ولم يفعلوا؟ أم يريدون المقتضي التام لفعل الحسن وترك القبيح، وهذا هو أوّل الكلام، أي ان القول بان لديه العلة التامة للـعمل وفـق مـبادئ الأخـلاق مصادرة علىٰ المطلوب؛ لأن بحثنا في إثبات ذلك.

نعم ما لم نـثبت ان الذات الإلهـية المـقدسة إرادة لا تـتنازعها المـيول والرغبات، وان العقل الإلهي عقل محض، وان العقل الإنسـاني المـحض هـو الذي يكتشف مبادئ الأخلاق أو يقرّرها، وان النكـوص الإنسـاني عـن أداء الواجب جراء اختلاط العقل الإنسـاني بـالتجربة والحس والمـيل والرغـبة، فنثبت ان إرادة العقل المحض أخلاقية، لا نستطيع أن نثبت أن الإرادة الإلهـية أخلاقية.

أجل فالارادة الإلهـية أخـلاقية بـالذات، لأن الله تـعالىٰ عـقل مـحض بالذات، بينا تختلط قوىٰ العقل الإنساني بين العقل الخـالص الأولي، والعـقل المشوب بالحس والتجربة.

نعود لنشير إلىٰ الطوسي الذي اختار منهج المتكلمين في اعتماد قواعد

الحسن والقبح وقياس الغائب علىٰ الشاهد في موضوع: (أن الله لا يفعل القبيح)، فالطوسي ذاته تبنىٰ الرد علىٰ المعتزلة في دفاعه عن نهج الحكماء المتقدم فقال: «وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك علىٰ وجه آخر... مما يبنونه علىٰ مقدمات مشهورة علىٰ تحسين بعض الأحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيات... فذكر الشيخ: ان تلك المقدمات ليست من الأوليات بل أكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة علىٰ مصالح الجمهور... فاذن بناء بيان أحكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح»[1].

وأخيراً لا بد من التنويه بان الطوسي في بدايات البحث في التجريد، وعلىٰ وجه التحديد في أبحاث الوجود، طرح نصاً فرداً يؤكد ان الرجل علىٰ صلة بفكر الحكماء واتجاههم في (العناية) ومعالجة مشكلة وقوع الشرور في العالم. ففي سياق البحث عن أحكام الوجود، ذكر قائلاً: «وهو خير محض»[2]، ثم غار العلّامة الحلي عند تفسير هذا النص في قلب المعالجة الفلسفية لمشكلة وقوع الشر في عالم الوجود فقال:

«أقول: انا إذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجوداً، وإذا تأملنا

---

(١) الاشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح الطوسي وشرحه للرازي، ج ٣، دفتر نشر كتاب، ص ٣٣١ـ٣٣٢.

(٢) كشف المراد، ص ١٢.

....

في كل ما يقال له شر وجدناه عدماً. الا ترىٰ القتل فان العقلاء حكموا بكـونه شراً وإذا تأملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم فانه ليس شراً مـن حيث قدرة القادر عليه فان القدرة كمال الإنسان، ولا من حيث ان الآله قطاعة فانه أيضاً كمال لها، ولا من حيث حركة أعضاء القاتل، ولا مـن حـيث قـبول العضو المنقطع للتقطيع. بل من حيث هو إزالة كمال الحياة عن الشخص فليس الشر إلّا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بان الوجـود خـير محض والعدم شر محض[1].

طرح هذا النص الفرد في التجريد منسلخاً عن الأساس النظري الفلسفي (العناية)، ومنقطعاً عن النتائج الأخرىٰ، التي رتبها الحكماء علىٰ هذا الأساس. حيث تلاحظ ان الطوسي يطوي صفحاً عن فكـرة العـناية والأسس النـظرية الفلسفية، التي قرأ الحكماء علىٰ هديها [صفات الأفعال]، وينطلق في إثـبات هذه الصفات من القـاعدة الكـلامية العـقلية، التـي لم يـصححها وفـق مـنهج الحكماء.

(١) كشف المراد، ص ١٢.

ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده إليه. وإرادة القبيح قبيحة وكذا ترك إرادة الحسن والأمر والنهي. وبعض الأفعال مستندة إلينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع.

التزم الطوسي بما التزم به جمهور متكلمي مدرسة العقل بإثبات ان الله يفعل لغرض، وإلّا لصارت أفعاله عبثاً، والعبث قبيح، والله لا يفعل القبيح. وقد اعترض الفخر الرازي وغيره من الأشاعرة بحجج منها «ان الفاعل لغرض مستكمل بالغرض»، فأجاب الطوسي بان الغرضية لا تعني ان يكون الغرض عائداً لذات الباري تعالىٰ لكي يستكمل به، بل كمال لغيره.

لكن يطرح الاستفهام التالي: ما هو المعني بالعبث؟ هل هو الفعل الخالي من الغرض، وهنا تثبت المصادرة، لأن بحثنا في إثبات هل افعاله خالية من الاغراض أم ان له أغراضاً؟ وقف الطوسي عند هذه الملاحظة التي أثارها الرازي في المحصل فقال (والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقاً. بل يجب ان يزاد فيه: «بشرط ان يكون من شأن ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض»[1].

ولا زلنا نتساءل: من الذي يحدد ان هذا الفعل أو ذاك من شأنه ان يصدر عن فاعله لغرض؟ لا شك ان شأنية الأفعال لكي تصدر عن اغراض وتستهدف أهدافاً ليس من شأن العقل العملي، ولا العقل الأولي بعامة، انما تنويع الأفعال إلىٰ ما من شأنه ان يخضع لغايات ويصدر لاغراض، وما ليس من شأنه ذلك

---

(١) نقد المحصل، ص ٣٤٥.

....

مستوحى من عالم الآدميين وسلوكهم الموسوم بالحكمة أو التوازن أو غيرها من السمات التي تطلق في هذا الباب، إذ للإنسان الحكيم السوي المتوازن في أفعاله فعال لاهية غير جادة، وليست من شأنها ان تدخله فـي دائـرة العـبثية وفقدان الحكمة.

ثم أكد ان إرادة القبيح وإرادة ترك الحسن قـبيحة، والله تـعالىٰ لا يـفعل القبيح، إذن لا يريده أيضاً، لبداهة ان إرادته قبيحه، مضافاً إلىٰ أنه أمر بالحسن ونهىٰ عن القبيح، ومن الواضح ان الحكيم ينهىٰ عما لا يريد ويأمر بما يريد.

وأخيراً أجاب عن ثلاثة حجج للأشاعرة:

١ ـ ان الإنسان ليس له من الفعل شيء، بل الله هـو خـالق كـل شـيء. فأجاب: ان الإنسان فاعل وقادر علىٰ أفعاله الارادية.

٢ ـ لو اراد الله من الإنسان الطاعة وفعل المعروف، لكنه عصىٰ فيلزم ان تغلب إرادة الإنسان إرادة الله تعالىٰ. فأجاب: ان الله أراد الطاعة الاختيارية، أي أراد من الإنسان ان يطيعه بإرادته واختياره، ولو أراد ان يطيعه علىٰ كـل حـال مريداً أم مجبوراً فسوف تقع إرادة الله.

٣ ـ ان الله يعلم بأفعال العباد فيجب ان تقع منهم وإلّا انقلب علمه جـهلاً وهو محال. فأجاب: ان العلم ليس سبباً للفعل بل هو تابع للمعلوم. فـإذا كـان المعلوم فعلاً اضطرارياً كان العـلم بـفعل اضـطراري وإذا كـان المـعلوم فـعلاً اختيارياً كان العلم بفعل اختياري. فالله تعالىٰ يعلم بأفعاله، ولو كان العلم سبباً

....

لحصول الفعل اضطراراً لكانت أفعاله تعالىٰ اضطرارية.

علىٰ ان نشير هنا إلىٰ ان الطوسي استخدم «الحسن في الواجب علىٰ وجه الخصوص. بينا نوّع الحسن إلىٰ أنواع علىٰ غرار أنواع المباح بالمعنىٰ الأعم في أحكام الشريعة الإسلامية مقابل الحرام، الذي جعله معادلاً للقبيح. وارتباك استخدام مصطلح «الحسن» ليس موقوفاً علىٰ الطوسي، بل أمر يمكن ملاحظته لدىٰ عامة متكلمي مدرسة العقل بل عامة المتكلمين.

نأتي هنا إلىٰ القاء نظرة مقارنة بين اتجاه الطوسي في التجريد واتجاهه في أبحاثه السابقة بشأن موضوع [غرضية الأفعال الإلهية]. لقد اتضح في ضوء ما تقدم من بحث ان الطوسي يتبنىٰ ـ لا اقل في نقد المحصل ـ نظرية الحكماء ومنهجهم في معالجة هذه الاشكالية، ومن البين أيضاً ان الحكماء يصححون تعليل الأفعال الإلهية علىٰ قاعدة «سوق الأفعال إلىٰ كمالاتها»، وهي القاعدة التي أكد الطوسي تبنيها في «نقد المحصل».

لقد أكد الحكماء بشكل لا لبس فيه نفي الغرض والغاية عن الذات الإلهية، ولم يوافقوا علىٰ افتراض غرضية الأفعال الإلهية بالتفسير المعتزلي لهذه الغرضية، أي أن يعود النفع إلىٰ الغير. بل اعتبروا الذات الإلهية هي الغرض والغاية لكل الأفعال. ومن ثم لم يجدوا تعارضاً بين نفيهم للغرض عن الأفعال الإلهية، وبين مذهبهم في إثبات العلة الغائية في الأفعال الطبيعية.

أما متكلموا مدرسة العقل فقد انطلقوا من العقل العملي وأحكام الحسن

....

والقبح لإثبات غرضية الأفعال الإلهية. حيث تصوروا ان نفي الغـرض يـعادل إثبات عبثية الأفعال الإلهية، وعلىٰ قاعدة «قبح العبث» وان الله لا يفعل القبيح استنتجوا ان الله يفعل لغرض.

والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا.

هل الإنسان مختار في أفعاله أم أنه مجبر عليها؟

لعل الجدل حول هذه الاشكالية وما يترتب عليها من آثار علىٰ مستوىٰ فكرة المسؤولية والواجب والعقاب والثواب، هو بداية البحث الكلامي في تاريخ الفكر الإسلامي. هذا الفكر الذي استند أساساً للنص ودلالته. ومن ثم نشأ الجدل العقلي حول هذه الاشكالية في جو النص، وملابساته التاريخية.

يهمنا ان نشير هنا إلىٰ ان متكلمي مدرسة العقل تبنوا الايمان بحرية الإرادة، وبصدد التدليل عليها اتجهوا اتجاهين رئيسين، اتجاه لجأ إلىٰ البداهة والوضوح الضروري، واتجاه آخر حاول اقامة البرهان علىٰ هذه الفكرة. والطوسي استند إلىٰ ضرورة وبداهة ادراكنا لحريتنا واختيارنا في أفعالنا الارادية، وقد تابع الطوسي في موقفه هذا أبا الحسين البصري، حيث كان للأخير اثر واضح علىٰ خيارات الطوسي الكلامية في مواضع أخرىٰ.

الوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب. والايجاد لا يستلزم العلم إلّا مع اقتران القصد، فيكفي الاجمال. ومع الاجتماع يقع مراده تعالىٰ. والحدوث اعتباري. وامتناع الجسم لغيره.

هذه أجوبة علىٰ مجموعة اعتراضات المدرسة الأشعرية علىٰ مذهب مدرسة العقل الكلامية في إثبات حرية الإرادة واختيار الإنسان، نذكر هذه الاعتراضات وأجوبتها متسلسلة كما جاءت في المتن:

١ ـ ان الفعل الصادر من الإنسان المختار لا بد ان يكون ممكناً حال فعله وصدوره، لكنه يحتاج في هذه الحالة لكي يخرج إلىٰ حيز الوجود إلىٰ مرجح ـ لاستحالة الترجيح بلا مرجح ـ وعندئذ يجب الفعل، ووجوبه يتنافىٰ مع افتراض كونه مختاراً.

الجواب: ان صدور الفعل من الفاعل المختار معلول للقدرة والداعي، والقدرة تعني ان له ان يفعل وله ان لا يفعل، والداعي لاحق للقدرة فإذا حصل الداعي وجب الفعل، إذ مع حصول الداعي يتم المرجح، ومن ثم فوجوب الفعل للداعي لا ينافي اختيارية الفعل لأنه تحت القدرة.

مضافاً إلىٰ ان وجوب الفعل مع حصول الداعي لو كان دليلاً علىٰ نفي القدرة والاختيار فهو دليل علىٰ نفي اختيارية أفعال الباري تعالىٰ، لأنها تتم بالقدرة والداعي أيضاً. وهذا أمر لا يسلم به الأشاعرة.

وقد استغرب العلّامة من استخدام قاعدة «استحالة الترجيح بلا مرجح» من قبل الأشاعرة في دليلهم علىٰ ابطال اختيارية الإنسان في أفعاله، مع أنهم

....

لا يؤمنون بصحة هذه القاعدة. ولا غرابة في البين لأن البحث الكلامي عـامة تأسس علىٰ قاعدة الجدل والزام الخصوم. وهذا هو صاحب المواقف الأشعري يعلق علىٰ دليله:

«واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاماً للمعتزلة القـائلين بـوجوب المرجح في الفعل الاختياري، وإلّا فعلىٰ رأينا يجوز التـرجـيح بـمجرد تـعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور»[1].

٢ ـ لو كان الإنسان موجداً لأفعاله لعلم بها، وإلّا أضحىٰ كالنائم حـيث تصدر منه الأفعال دون ان يعلم بكيفية الفعل ولا كميته. والإنسان في حـركته لا يعلم بأجزاء الحركة، فمن يقوم بتحريك اصبعه أو يده لا يعلم بتفاصيل هذه الحركة؛ إذن فالإنسان ليس موجداً لأفعاله.

الجواب: ان مجرد الايجاد لا يستلزم العلم، فالنار توجد الاحتراق دون ان يكون لها امكانية العلم، انما الايجاد الذي يستلزم العلم هو الايجاد القصدي، ويكفي في صحة الايجاد القصدي العلم اجمالاً بالحركة دون العلم بتفاصيلها.

ويمكن ان نضيف كحجة الزامية لمتكلمي الأشاعرة انكم لا تعلمون بما تسطرون من حجج وبينات في المقام، ومن ثم لا يصح الحـجاج مـعكم، لأن ما تسطرون من حجج وبينات فعل لم يصدر عنكم عن علم وبـينة؛ إذ لو كـان صادراً عن علم وبينة لكان اختيارياً، وهو خلف مبناكم.

(١) المواقف، ص ٣١٣.

....

٣ ـ لو اجتمعت قدرة الله وقدرة العبد على الفعل، وأراد الله ايجاد الفـعل وأراد العبد عدم ايجاده، فأما ان يقع المراد وهو يستلزم التناقض، واما ان يـقع مراد أحدهما دون الآخر، وهو ترجيح بلا مرجح.

الجواب: تقع إرادة الله لأنها راجحة، إذ هي أقوىٰ من إرادة العبد.

٤ ـ ان الحادث لا يمكن ان يـصدر عـنه الحـادث، والإنسـان حـادث ومحدث للفعل، حسب ادعاء المعتزلة، وهو أمر غير ممكن. لأن الحادث من جهة كونه حادثاً لا يفعل الحدوث.

الجواب: ان الحدوث ليس أمراً زائداً علىٰ ذات الفعل، وإلّا لزم ان يكون له محدث وهكذا إلىٰ ما لا نهاية. بل الحدوث أمر انتزاعي (اعتباري)، ينتزعه العقل من كون الفعل مسبوقاً بالعدم، والفاعل يُلبس ماهية الفعل ثوب الوجود، فينتزع العقل من وجود هذه الماهية بعد عدمها مفهوم «الحدوث».

٥ ـ لو كنا محدثين لأفعالنا لكنا مـحدثين للأجسـام أيـضاً، وبـما انـنا لا نستطيع خلق الأجسام والجواهر لا نستطيع أيضاً أن نحدث الأفعال.

الجواب: انما يمتنع علينا خلق الأجسام لا لكوننا محدثين، بـل يـمتنع علينا ذلك؛ لأننا أجسام. والجسم لا يصح ان يكون علة للجسم.

المسألة الحادية عشرة:

في حسن التكليف وبيان ماهيته

قال: والتكليف حسن لاشتماله علىٰ مصلحة لا تحصل بدونه

ما هي المصلحة التي لا تحصل بدون التكليف؟ يقول العلّامة ـ تبعاً للقاضي عبد الجبار ومعتزلة البصرة والسيد المرتضىٰ ـ أنها التعريض للثواب مع التعظيم. وقد استدل العلّامة عليه قائلاً: «التكليف حسن لأن الله فعله والله لا يفعل القبيح»[1]. ومن الواضح ان هذا الاستدلال لا يحقق هدف مدرسة العقل الكلامية في إثبات الحسن العقلي للتكلف، إذ ان (الله لا يفعل القبيح) قضية يقرها جميع الفرقاء، ومن ثم يكون الاستدلال علىٰ الحسن بما فعله الله منسجماً مع أصول الأشاعرة أيضاً لأن الحسن ما حسنه الشارع عندهم، فما يفعله حسن.

لكن العلّامة يتابع استدلاله علىٰ نهج مدرسة العقل، فيذكر وجه حسن التكليف قائلاً: «وجه حسنه اشتماله علىٰ مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف، لأن التكليف ان لم يكن لغرض كان عبثاً وهو محال وإن كان لغرض فان كان عائداً إليه تعالىٰ لزم المحال وان كان لغيره فان كان إلىٰ غير المكلف كان قبيحاً وان كان إلىٰ المكلف فان كان حصوله ممكناً بدون التكليف لزم العبث وان لم يمكن فان كان النفع انتقض بتكليف من علم كفره وان كان التعريض فهو المطلوب، إذا عرفت هذا

---

(١) كشف المراد: ص ٢٤٩.

....

فنقول الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة لأنه تعريض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح ولا شك ان التعظيم انما يحسن للمستحق له ولهذا يقبح منا تعظيم الأطفال والاراذل كتعظيم العلماء»[1].

نلاحظ ان نص العلّامة، بل اتجاه مدرسة الحلة يمثل صدىٰ لاتجاه السيد المرتضىٰ، ويمكن ان تلمس هذه الحقيقة من خلال المقارنة بين النص المتقدم ونص السيد المرتضىٰ التالي: «وإنما قلنا في التكليف انه تعريض للثواب، انه لو لم يكن كذلك لما كان حسناً، لأنه ان خلا من غرض كان عبثاً، وان كان لغرض فيه المضرة كان قبيحاً، فلا بد من ان يكون تعريضاً للنفع، ولا يجوز ان يريد به نفعاً لا يستحق به ولا يوصل به إليه، فيجب ان يكون الغرض وصوله إلىٰ الثواب المستحق بهذه الأفعال.

وانما قلنا منزلة الثواب لا تنال إلّا بالأفعال التي تناولها التكليف، لأن الابتداء بالثواب والاستحقاق قبيح لمقارنة التعظيم له، وقبح التعظيم المبتدأ معلوم، وليس يستحق الثواب إلّا بهذه الأفعال التي تعلق بها التكليف»[2].

أما لماذا التأكيد أولا علىٰ حسن التكليف، مع انهم سوف يقررون وجوبه

(١) نفس المصدر، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٢) الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضىٰ، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤١١هـ ص ١١٠.

....

في فقرة لاحقة؟

انما يحسن التكليف ـ من وجهة نظر بعض متكلمي مدرسة العقل ـ لأن به تعريضاً للثواب، والتكليف علىٰ هذا المستوىٰ ليس بواجب، بل هو تفضل من الله.

نلاحظ ان هذا المنهج الفكري ينطلق من واقع الشريعة الإسلاميّة وما افترضه النص من ثواب ورضوان إلهي للصالحين، محاولاً عقلنة هذا الواقع في اطار من نظرية حسن الأفعال وقبحها. ومن ثم سوف تكون الأحكام العملية من هذا الطراز أحكاماً بعدية، تختلط برؤية المستدل الخاصة، ولا تتوفر علىٰ العمومية المطلوبة لأحكام العقل.

ونلاحظ أيضاً ان هذا النسق الفكري طرحه القاضي عبد الجبار ومعتزلة البصرة، واقتفىٰ المرتضىٰ أثرهم، وتابعته مدرسة الحلة، التي كتب الطوسي علىٰ شرفها تجريد الاعتقاد.

«وهكذا فان بدء التكليف تفضل من الله، له ان يفعله أو لا يفعله، ويخالف القاضي بذلك رأي البغدادين من المعتزلة... ان التكليف نعمة لأنه يعرضنا لأنواع من المنافع والثواب لا نصل إليها إلّا بواسطته»[1].

ومهما يكن الأمر فان ربط الحسن العقلي للأفعال بالمصلحة والمنفعة

(١) نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، الدكتور عبد الكريم عثمان، مؤسسة الرسالة، ١٩٧١، ص ١٨ ـ ٣٣.

....

التي ينطوي عليها الفعل ربط لا تساعد عليه قـواعـد المـنطق. إذ الحســن إذا ربطناه بالمصلحة والمنفعة فسوف يخرج من عالم العقل إلىٰ عالم التجربة، ومن ثم لا يصح إثبات الحسن العقلي استناداً إلىٰ مقاييس تجريبية بعدية. بل يكون هذا الإثبات منطوياً علىٰ شبه تناقض، إذ كيف يكون الحسن مدركاً عقلياً، وهو يستند أساساً إلىٰ وجود مصلحة في الفعل مدركة في طول تحقق الفعل.

ولأن النوع محتاج إلىٰ التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وإدامة النظر في الأمور العالية وتذكر الانذرات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الأجر والثواب.

ساق الطوسي هذا النص لإثبات حسن التكليف، وقد ادرك شراحه كالعلّامة والقوشجي ان هذا الإثبات يسلك فيه الطوسي منهج الفلاسفة المسلمين، وهو علىٰ طريقة حكماء الإسلام.

وحينما تمحص هذا الإثبات تلاحظ انه يمثل في جوهره القواعد الأربعة التي اعتمدها الطوسي في شرح الاشارات لإثبات الشريعة والنبوة والثواب والعقاب علىٰ أساس النهج الذي وسمه بانه طريقة الحكماء.

ورغم ان الحاق هذا الإثبات بإثبات المتكلمين لحسن التكليف يؤكد ان الطوسي لم يقطع علاقته تماماً بتراثه الفكري الفلسفي، لكنه يثير علىٰ أي حال مجموعة أسئلة؛ إذ ان الانطلاق من مدنية الإنسان بالطبع لا يمكن ان يشكل قاعدة صالحة منطقياً لإثبات الحسن العقلي للتكليف، لوضوح ان التعاون والعمل المشترك اجتماعياً يقتضي سنة وشريعة لإقامة العدل في حياة الجماعة الإنسانية، وهذا أمر لا يفضي إلىٰ حكم العقل بالتكليف، بل سوف يكون الحاكم هو العقلاء والجماعة الإنسانية، التي ليس أمامها سبيل للتعايش كما هو مدرك بالتجرية إلّا بالاتفاق علىٰ عدل تتقوم في ضوءه حياتها.

هذا مضافاً إلىٰ الحكماء لم يقصدوا ـ كما قرر الطوسي في شرح الاشارات ـ إثبات حسن عملي وقبح عملي، بل قصدوا إثبات وجوب جودي

....

للشريعة والنبوة والثواب والعقاب، وهل يترشح من الوجوب الوجودي الثابت في العناية حسن الفعل عملياً بمفهومه العقلي؟!

بعد ان فرغ الطوسي من إثبات حسن التكليف عكف علىٰ إثبات وجوبه. ويعنون من الوجوب الوجوب العقلي العملي. وقد قرر العلّامة في شرحه لمذهب الطوسي هنا قائلاً: «هذا مذهب المعتزلة وأنكرت الأشاعرة ذلك، والدليل علىٰ وجوب التكليف انه لو لم يكلف الله تعالىٰ من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغرياً بالقبيح والثاني باطل بقبحهِ فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالىٰ إذا أكمل عقل الإنسان وجعل فيه ميلاً إلىٰ القبيح وشهوة له ونفوراً عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمؤاخذة علىٰ الاخلال بالواجب وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائماً وإلىٰ هذا اشار بقوله لزجره عن القبايح»[1].

واضح أن العلّامة فسر التكليف الواجب هنا بالتكليف العقلي، أي بأن يخلق الانسان وهو مدرك لحسن الاشياء وقبحها. وفي ضوء هذا التفسير ترتفع مشكلة التعارض بين تقرير (حسن التكليف) وتقرير (وجوب التكليف)، إذ الحسن هو التكليف الشرعي، والواجب هو التكليف العقلي.

لكن العلّامة ـ تبعاً للاتجاه العام في مدرسة العقل الكلامية ـ اتخذ من اكتمال شرائط التكليف في المكلف أساساً لإثبات الوجوب. فما هو المعني باكتمال شروط التكليف في المكلف؟ لا شك ان شروط التكليف يراد بها في مدرسة العقل القدرة علىٰ الفعل وتوفر الوسائل لانجازه وكمال العقل المدرك

(١) كشف المراد، ص ٢٥٢.

. . . .

لحسن الأشياء وقبحها. وحينئذ فالمنسجم مع سياق البحث ان يكون المراد من التكليف الإلهي هو التكليف الشرعي، لا التكليف العقلي الذي أخذ مصادرة واساساً لإثبات وجوب التكليف. وكأننا نقول من كان كامل العقل ومدركاً للواجب والمحظور العقلي يجب ان يقرر الله تعالىٰ في عقله إدراك الواجب والمحظور العقلي!

وعلىٰ أساس ان التكليف الواجب هنا مطابق للتكليف الذي قرروا حسنه أولاً تقع مشكلة الجمع بين هاتين السمتين المختلفتين المحمولتين علىٰ التكليف. وسياق نصوص الطوسي اللاحقة تؤكد ضرورة اعادة النظر في تفسير العلّامة للتكليف.

وقد أثيرت مشكلة الجمع لدىٰ القاضي عبد الجبار وتعرض لها، «وأشار إلىٰ ان هذا لا ينفي ان التكليف تفضل من حيث ان الله يجوز له ان لا يكلف المرء بان لا يجعله علىٰ هذه الأوصاف، ومن حيث انه يصح له ان يخل بهذه الشروط، كأن يخرج العاقل من صفة المكلف فلا يكلفه. فالتكليف إذن لا يجب ابتداء، وان كان لا بد من حصوله إذا تكاملت هذه الشروط»[1].

وقد سار الشريف المرتضىٰ علىٰ هذا النهج أيضاً. «ان التكليف لا يحسن إلّا بعد اكمال العقل ونصب الأدلة، وانه تعالىٰ أكمل العقول وحصل سائر

---

(١) نظرية التكليف، عبد الكريم عثمان ص ٣٠٨. نقلاً عن المحيط.

....

الشروط، فلا بد من ان يكلف»[1].

وإذا أردنا اعادة النظر في تفسير العلّامة لنص الطوسي نلاحظ: ان العلّامة يتابع هذا التفسير في «مناهج اليقين» ويقول: «التكليف واجب وإلّا لزم اغراء الله بالقبيح، والثاني باطل لقبحه فالمقدم مثله. بيان الشرطية: ان الله تعالىٰ خلق المكلف وجعل له ميلاً إلىٰ القبيح ونفوراً عن الحسن، فلو لم يكلفه بان يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح، وإلّا لزم الاغراء»[2].

لكن متكلماً آخر في مدرسة الحلة وهو المقداد السيوري يفسر نصاً للعلّامة بذا الشأن في كتابه إرشاد الطالبين، وقد جاء تفسيره مخالفاً لتفسير العلّامة لنص الطوسي ولما جاء في مناهج اليقين، «واحتج المصنف علىٰ الوجوب، بانه لو لم يكن واجباً لزم الاغراء بالقبيح، واللازم باطل فالملزوم مثله. اما بطلان اللازم: فلأن الاغراء بالقبيح قبيح، وقد تقدم كونه تعالىٰ لا يفعل القبيح.

وأما بيان الملازمة: فهو انه لما خلق الإنسان وكمل عقله وركب فيه شهوة وميلاً ونفرة عن الطاعات، فلو لم يقرر عنده وجوب الواجب وتكليفه بفعله، وحرمة الحرام وتكليفه بتركه، ويعده ويتوعده وإلّا لكان مغرياً له بالقبيح.

---

(١) الذخيرة، ص ١٠٦.

(٢) مناهج اليقين، العلّامة الحلي، تحقيق محمد رضا الأنصاري، ١٤١٦هـ ص ٢٤٩.

....

والعلم بحسن الحسن وقبح القبيح غير كـاف، لأن كـثيراً مـن العـقلاء، يعرفون ذلك، ويعلمون حصول المدح علىٰ الحسن والذم علىٰ القبيح، ويقضون أوطارهم من اللذات القبيحة استسهالاً للذم وعدم الاحتفال بالمدح، فلا بد من مرجح آخر وهو التكليف»[1].

(١) ارشاد الطالبين إلىٰ نهج المسترشدين، جمال الدين مقداد السيوري، تحقيق السيد مهدي الرجائي، ١٤٠٥هـ ص ٢٧٤.

واللطف واجب ليحصل الغرض به. فان كان من فعله تعالىٰ وجب عليه وإن كان من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل.

يعرّف العلّامة الحلي «اللطف» بانه: (ما يكون المكلف معه أقرب إلىٰ فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الالجاء)[1]. والملاحظ ان تعريف العلّامة منسجم تماماً مع تعريف القاضي عبد الجبار، الذي عرفه بانه: (ما يكون عنده أقرب إلىٰ اختيار الواجب أو ترك القبيح مع تمكنه من الفعل في الحالين «أي في حال وجود الفعل وعدمه»)[2]. أي وجود الفعل الملطوف فيه وعدمه.

بل حتىٰ القول بوجوب اللطف ليحصل الغرض هو متابعة لمذهب القاضي في القول بوجوب اللطف تحصيلاً للغرض؛ إذ هناك خلاف بين رجال المعتزلة حول وجوب اللطف «وهو انه تعالىٰ إذا أقدر العبد علىٰ ما كلف، ثم علم انه لا يختاره إلّا عند أمر من الأمور فهل يكفي الاقدار والتمكين أم ان عليه تعالىٰ ان يفعل به اللطف، البغداديون وبشر قالوا لا يجب علىٰ الله إلّا الاقدار، وقال القاضي بل يجب اللطف به»[3].

ولا بد ان نزيل الابهام الذي يحيط بقوله (وان كان من غيرهما شرط في

---

(١) كشف المراد، ص ٢٥٤.

(٢) نظرية التكليف، ص ٣٨٩. نقلاً عن المغني، ح ١٣، ص ٩٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٩٦. نقلاً عن المغني ح ١٣، ص ٧، ص ٢٠٠.

....

التكليف العلم بالفعل). فهل اراد من العلم بالفعل علم المكلف، فيكون التكليف مشروطاً بعلم المكلف بوقوع الفعل الملطوف فيه من قبل الغير، أم اراد علم الله (المكلِّف) بوقوع الفعل من الغير، فيكون تكليفه منوطاً بعلمه بوقوع الفعل الملطوف فيه من الغير؟

ما دام الأمر يرتبط بشروط التكليف فالأرجح ان تكون صحة التكليف عقلاً (وهي ما يبحث عنه المتكلمون في هذا المجال) منوطة بعلم المكلف بوقوع الفعل الذي يحصل غرضهُ، وإلّا أضحىٰ التكليف عبثاً.

والأصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف.

يقول العلّامة (اختلف الناس هنا)، أي اختلف رجال مدرسة العقل الكلامية حول وجوب الأصلح. لكن خيار الطوسي هو مذهب أبي الحسين البصري. الذي تابعه الطوسي في كثير من خياراته في مواقع اختلاف وجهات نظر رجال مدرسة العقل. إلّا ان وجهة النظر التي تبناه الطوسي في وجوب الأصلح لم يستقر أمرها في مدرسة الحلة.

فالعلّامة في كتابه (مناهج اليقين)[1] يقترب من وجهة نظر البغدادين في إيجاب الأصلح، استناداً إلىٰ وجوب تحقق الفعل مع وجود الداعي وانتفاء الصارف. أما المقداد السيوري في (اللوامع الإلهية) فقد استعرض وجهات النظر المختلفة ونقل عن أبي الحسين البصري نظريته وحجته، ثم ختم البحث بالقول: «والحق التوقف في المقام»[2].

اختيار العلّامة وتوقف السيوري حول هذا الموضوع الخلافي مؤشر علىٰ ان البحث الكلامي في مدرسة الحلة بحث اجتهادي، فيه من حرية الرأي ما يستحق التنويه علىٰ كل حال. فالحلّيون ورثة تركة مدرسة بغداد يعرفون جيداً موقف المرتضىٰ من موضوع الأصلح حيث لم يوجبه، وموقف الطوسي المتابع لأبي الحسين البصري أوجبه علىٰ نحو الموجبة

---

(١) مناهج اليقين، ص ٢٦٢.

(٢) اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، المقداد السيوري، تحقيق السيد محمد علي القاضي، تبريز إيران ١٣٩٦هـ ص ١٦٤.

....

الجزئية، بدون إطلاق أو توقف.

المهم ان نشير هنا إلىٰ ملاحظتين أساسيتين:

الملاحظة الأولىٰ: ان الدليل المعتمد لدىٰ مثبتي وجوب الأصلح لم يقم علىٰ أساس مبادئ العقل العملي. بل اعتمد مبادئ نظرية لإثبات وجود الداعي وانتفاء الصارف لدىٰ المحسن علىٰ الاطلاق الباري تعالىٰ، والوجوب اللاحق لوجود الداعي وانتفاء الصارف هو وجوب تحقق الفعل لتمام علته من وجود المقتضي وفقد المانع، وهذا الوجوب لا يصح وسمه بالحسن والقبح العقليين.

الملاحظة الثانية: لقد اشار الطوسي في مناقشاته للرازي فيما تقدم إلىٰ موضوع وجوب الأصلح، وقرر هناك «ان الأصلح بالقياس إلىٰ الكل غير الأصلح بالقياس إلىٰ البعض، والأوّل واجب دون الثاني»[1]. فما هي العلاقة بين هذا الاتجاه وبين ما قرره هنا في التجريد من وجوب الأصلح في حال دون حال؟

من الواضح ان المتكلمين يريدون من «الوجوب» الوجوب العملي، أي ما ينبغي فعله، بل البحث الكلامي في أحكام الأفعال بحث في الحسن والقبح، أي بحث عن الأحكام العملية. ولا يريد الحكماء من الوجوب في أبحاثهم الوجوب العملي، بل الوجوب الوجودي والضرورة الخارجية.

علىٰ ان إثبات المتكلمين لوجوب الأصلح استناداً إلىٰ أحكام وجودية،

---

(١) الاشارات، ج ٣ص ٣٧٤.

....

لا ينتج وجوباً عملياً، بل يؤكد ان الوجوب المحمول على الأصلح لا يتعدىٰ في هذه الحالة الوجوب والضرورة الوجودية وهذا السياق لا ينسجم مع نظرية الحسن والقبح العقليين.

لكن الطوسي في الاشارات وهو يقرر اتجاه الحكماء لا بد ان يفهم في اطار هذا الاتجاه. وفي ضوء هذا الاطار نفهم (الأصلح) بما ينسجم مع مفردات مبدأ العناية، كالكمال والخير، ونفهم الوجوب بوصفه ضرورة وجودية مترشحة من العناية. ومن ثم يكون الأكمل هو الصادر والمتقرر في العناية والعلم الإلهي، إذ العالم ككل هو أكمل ما يمكن صدوره من الكمال المطلق.

حينئذ يكون الأصلح الواجب بالنسبة للكل ـ حسب نص الطوسي ـ هو الأكمل الصادر بالعناية، إذ ما من مفردة من مفردات الوجود إلّا وهي الأكمل في ظل النظام الكوني العام.

أما الأصلح بالنسبة إلىٰ البعض فلم يوجبه الطوسي في نص الاشارات. أي ما يكون اصلح بالنسبة إلىٰ شخص معين أو حالة معينة.

وهنا يكمن الفرق الأساسي بين اتجاه الحكماء واتجاه المتكلمين. فالمتكلمون في بحث اللطف والأصلح ـ لا يتناولون الفعل بالنسبة إلىٰ النظام الكوني الكلي، بل ينصب اهتمامهم علىٰ الأفعال بالنسبة إلىٰ بعضها البعض، وفق تلون حالاتها وتبدل مواقعها. ومن ثم فما يبحثون عن وجوبه وعدم وجوبه هو الأصلح الذي نفاه الطوسي في الاشارات وأثبت

....

وجوبه في التجريد.

أي ان الطوسي ـ وفق منهج الحكماء ـ يقرر وجوب الأصلح (الأكمل) وفق نظرية العناية، هذا الوجوب الذي يفرضه التسانخ بين العلة المطلقة الكمال وبين العالم ككل. فهو وجوب واقعي مستل من النظرة الفلسفية لعالم الالوهية. هذه النظره التي لم تأخذ باعتبارها الأصلحية النسبية بين وحدات العالم الصغيرة، حيث لا تترشح وفق قانون السنخية في العلل النازلة، أي ان الترابط العلي في معلولات عالم الطبيعة لا يفرض صدور الأكمل والأصلح. هذا العالم الذي خلق ـ علىٰ كل حال ـ وفق مبدأ العناية بأكمل وجه.

أما الطوسي الذي قرر في التجريد وجوب الأصلح فهو ينطلق من افق نظرية الحسن والقبح العقليين واتجاه مدرسة العقل الكلامية عامة، هذه المدرسة التي هدفت إلىٰ إثبات وجوب عملي للأصلح، والأصلح الذي تبتغي إثبات وجوبه هو الأصلح بالقياس إلىٰ البعض، وهي ليست ناظرة إلىٰ الأصلح والأكمل بالنسبة إلىٰ النظام الكوني ككل. علىٰ ان الأصلح الكلامي منظور إليه من زاوية النفع والضرر، وهما مفهومان نسبيان علىٰ كل حال. مضافاً إلىٰ الملاحظة التي أشرنا إليها في ان إثباتات المثبتين للأصلح لا تتكأ علىٰ أي من قواعد العقل العملية.

وقد تجد في نص السيد المرتضىٰ ما يعضد ملاحظتنا المتقدمة، إذ قال: «ومما يدل علىٰ ان الأصلح غير واجب، انه لو كان واجباً ـ وقد علمنا ان

. . . .

الواجبات العقلية كلها لا بد من أن يكون لها أصل في العقول، ويتناول العلم الضروري جملة لها، كما نقول في وجوب رد الوديعة وقضاء الدين وما أشبه ذلك ـ فكان يجب ان يعلم العقلاء ضرورة علىٰ الجملة ان ايصال المنافع واجب متىٰ خلا من مفسدة أو مشقة علىٰ فاعلة، ومعلوم خلاف ذلك»[1].

(١) الذخيرة، ص ٢٠٩.

ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب، وفعل ضد القبيح والاخلال به، بشرط فعل الواجب لوجوبه، أو لوجه وجوبه، والمندوب كذلك، والضد لأنه ترك القبيح والاخلال به، وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم، وهو قبيح، ولا يصح الابتداء به، إذ لو أمكن الابتداء به كان التكليف عبثاً. وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله علىٰ اللطف ولدلالة السمع.

هذا البحث حيوي جداً من وجهة نظر الباحث واتجاهه في درس العقل العلمي. ومن ثم نبذل وسعنا في الوقوف عنده وقفة تحقيق ونقد. وسنبدأ من شرح نص الطوسي، ثم ننتقل إلىٰ تصوير موقع مواقف الطوسي في اطار تنوع المواقف في ضوء مدرسة العقل الكلامية، لنقف أخيراً وقفة تحليل ونقد عبر تصميم البحث تصميماً منهجياً، يتيح لنا رؤية اشكاليته ووضعها في مسارها السليم.

أكد الطوسي ان طاعة وامتثال التكليف الشرعي سواء كان واجباً أم مندوباً يفضي إلىٰ استحقاق الثواب والمدح، مضافاً إلىٰ استحقاق الثواب والمدح لمن يكف ويعزف عن القبيح فيمارس الفعل المضاد للقبيح، ولمن يخل ويقطع دابر الممارسة القبيحة، ويشترط الطوسي لاستحقاق الثواب والمدح ان يكون الفعل بقصد أداء الواجب لأنه واجب والاقلاع عن القبيح أو الاخلال به لقبحه، والحال كذلك بالنسبة إلىٰ الفعل المطلوب طلباً ندبياً واستحبابياً، فاستحقاق الثواب والمدح علىٰ هذا الفعل مشروط باداءه لاستحبابه.

ثم يستدل علىٰ استحقاق الثواب بطاعة التكليف، أي يستدل علىٰ إثبات وجوب عملي بإثابة المطيع، بان: التكليف مشقة يتحملها المكلف، وتحميل المكلف مشقة التكليف بدون عوض ظلم لا يصدر عن الله تعالىٰ، إذن لا بد من عوض وهو الثواب، وهذا العوض هو استحقاق لا يصح الابتداء به لأنه مقرون بالتعظيم، ومن القبيح الابتداء بتعظيم من لا يستحق، وإذا كان العوض مما يصح الابتداء به أضحىٰ التكليف عبثاً لا طائل منه. ومن ثم يكون الثواب والمدح استحقاقاً يجب للمطيع.

أما استحقاق العقاب والذم فهو لممارسة القبيح وعصيان التكليف عامة، يشمل فعل القبيح والاخلال بالواجب لعدم أداءه أو لاداءه ناقصاً. واستدل علىٰ استحقاق العقاب علىٰ المعصية بالعقل وبالسمع.

أما دليل الطوسي العقلي علىٰ وجوب العقاب علىٰ العاصي فهو يستند إلىٰ القاعدة المتقدمة القاضية بوجوب اللطف، والعقاب علىٰ المعصية لطف، لأن المكلف حينما يدرك ان هناك عقاباً علىٰ المعصية فسوف يبتعد ـ عن ارتكابها ويقترب إلىٰ ضدها الذي هو الطاعة، واللطف هو كل ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية، ومن ثم وجب العقاب.

ولكن إذا كان العقاب واجباً لازماً للعصاة علىٰ ما ارتكبوه من معاصي فما هو موقع العفو والرحمة والمغفرة والتوبة؟

يستند الطوسي في الاجابة علىٰ هذه المشكلة أيضاً علىٰ العقل والسمع

فيقول «والعفو واقع لأنه حقه تعالىٰ فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه لأنه احسان، وللسمع»[1].

نأتي إلىٰ ملاحظة موضوع (الثواب والعقاب) في فكر رواد مدرسة العقل الكلامية. والسؤال الرئيسي المطروح في الفكر الكلامي يدور حول إدراك العقل لوجوب الثواب والعقاب علىٰ اداء الواجب وفعل القبيح. وقد فكك المتكلمون في مواقفهم من هذه الاشكالية بين الثواب والعقاب، فطرح استفهامان في حقيقة الأمر، الاستفهام الأوّل: هل العقل مدرك لوجوب الثواب علىٰ طاعة التكليف؟

لم تتفق كلمة رجال مدرسة العقل علىٰ موقف واحد من هذه المسألة. علىٰ انهم قيدوا التكليف بالفعل الشاق، ليميزوا بين أفعال الواجب تعالىٰ التي يستحق من وجهة نظرهم عليها المدح والثناء والحمد دون الثواب، لأنها ليست تكاليفاً إذ لا مشقة فيها، وبين افعال المكلفين حيث يتضمن أداء الواجب والاقلاع عن القبيح مشقة يتحملها المكلفون.

هناك فريق من المعتزلة كأبي القاسم الكعبي، بل عامة البغداديين من المعتزلة ـ كما نسب الشيخ المفيد لهم ووقف إلىٰ جانبهم ـ ذهبوا إلىٰ ان الثواب لا يجب علىٰ الله وفق قواعد الحسن والقبح العقلية، بل الثواب تفضل أوجبه الله للمكلفين بجوده «وانما كان تفضلاً لانهم لو منعوها، ما كانوا مظلومين، إذ

(١) كشف المراد، ص ٣٢٩.

. . . .

ما سلف لله تعالىٰ عندهم من نعمهِ وفضلهِ وإحسانه يوجب عليهم اداء شكـرهِ وطاعته وترك معصيته. فلو لم يثبهم بعد العمل ولا ينعمهم لما كان لهم ظـالماً، فلذلك كان ثوابه لهم تفضلاً...

وهذا مذهب كثير من أهل العدل هم المعتزلة والشيعة.

ويخالف فيه البصريون من المعتزلة»[1].

وقد وقف الطوسي ـ تبعاً للمرتضىٰ ومدرسة القاضي عبد الجـبار ـ إلىٰ جانب اتجاه البصريين، وناقش الحجة التي ذكرها المفيد بان التكـليف وجب شكراً للنعمة فلا يستلزم وجوب الثواب. فقال: «وإيجاب المشـقة فـي شكـر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل»[2].

المعروف ان قاعدة شكر المنعم هي القاعدة التي يعتمدها أغلب علماء أصول الفقه الامامي لاثبات وجوب طاعة الأوامر والنواهي الألهية. ولأهمية موضوع البحث نحاول تمحيص وجهة نظر الطوسي واستدلاليه اللذين اقامهما علىٰ الفصل بين قاعدة وجوب شكر المنعم وبين طاعة الله.

نبدأ من الدليل الثاني (ولقضاء العقل به مـع الجـهل)، أي قـضاء العـقل بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية. فالعقل قاض ـ من وجهة نظر مدرسة العقل الكلامية ـ بوجوب شكر المنعم، وحكم العقل غير معلق علىٰ

---

(١) أوائل المقالات، الشيخ المفيد، جامعة طهران، ١٤١٣ هـ ص ٩١.

(٢) كشف المراد، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

....

وجود التكليف الشرعي، بل إذا أردنا ان يكون حكماً عقلياً فهو مدرك بـغض النظر عن وقوع أي شيء في عالم الخارج.

ولكن كيف استنتج الطوسي ان طاعة التكليف ليست شكراً للمنعم فـي ضوء قضاء العقل بوجوب شكر المنعم مع الجهل بـالتكليف. يـمكن ان نـضع استدلال الطوسي علىٰ الصورة القياسية التالية:

(لو كانت طاعة التكليف شكراً للمنعم لتوقف إدراك وجوب شكر المنعم علىٰ إدراك العقل للتكاليف الشرعية، وبما ان العقل مدرك لوجوب شكر المنعم مع عدم معرفته بالتكاليف الشرعية، إذن طاعة التكليف ليست شكراً للمنعم).

ولو صححنا هذا الاسـتدلال غـير الصـحيح لزم ان لا نـتوفر عـلىٰ أي مصداق لتحقيق قاعدة وجوب شكر المنعم. إذ العقل يدرك وجوب شكر المنعم بغض النظر عن أي فعل من الأفعال الصالحة لأن تكون مصداقاً لشكر المنعم، وحينئذ نقول:

لو كان «س» شكراً للمنعم لتوقف إدراك العقل لوجوب شكر المنعم علىٰ إدراك س. وبما ان إدراك العقل لوجوب شكر المنعم لا يتوقف علىٰ إدراك س، إذن س ليست شكراً للمنعم.

يكمن الخلل في القضية الشرطية، بل في تـعليق إدراك وجـوب شكـر المنعم علىٰ إدراك كيفية الشكر، فشكر المنعم كواجب مدرك مستقل عن كيفية الشكر، وتحديد كيفية الشكر لا يتم بحكم العقل المستقل عن عـالم التـجربة

والخبرة البعدية. بل تتحدد طريقة شكر المنعم شكلاً ومضمونا وفق معايير خارج اطار العقل المستقل.

أما الدليل الأوّل فقد قرره العلّامة بقوله: «واحتج المصنف (رحمه الله) علىٰ ابطاله [أي ابطال دعوىٰ ان الطاعة شكر للمنعم ولا توجب الثواب] بانه قبيح عند العقلاء ان ينعم الإنسان علىٰ غيره ثم يكلفه ويوجب شكره مدحته علىٰ تلك النعمة من غير ايصال ثواب إليه ويعدون ذلك نقصاً في المنعم وينسبونه إلىٰ الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب»[1].

لعل المحقق الطوسي أو غيره من ذوي الذوق الرفيع لا يستسيغون التكليف مقابل ما يقدمه المكلف من مستلزمات وإمكانيات (النعم).

لكن هذا التسويغ وعدمه لا يشكل حجة لإثبات الأحكام العقلية المطلقة. إذ هو أمر نسبي بطبيعته، فانى له من إثبات حكم مطلق.

أما إشارة العلّامة إلىٰ ان العقلاء يقبحون التكليف مقابل النعم فأمر في غاية البعد عن الشواهد الهائلة التي تركها لنا تاريخ العقلاء، ويسجلها تاريخهم الراهن. ان اقطاعي المجتمعات الزراعية يكلفون عناصرهم بأشق الأعمال مقابل خدمات زهيدة أحياناً أو بلا مقابل، وأحياناً أخرىٰ يكلفونهم بالقتال ويعرضونهم للموت وهم مكلفون بتجهيز عدة الحرب ودفع ديات القتال

(١) كشف المراد، ص ٣٢٤.

....

وما يترتب عليه من تقديم حتىٰ نسائهم دية. والمقنن المعاصر يحمّل المواطن تكاليفاً والتزامات يعاقب اشد العقوبات علىٰ مخالفتها، دون ان يكون للملتزم المطيع أي مكافأة واثابة. حتىٰ أضحىٰ مشهوراً علىٰ الألسن (لا شكر علىٰ واجب).

يبقىٰ أمام مدرسة العقل الكلامية ان تحدد موقفها من الاستفهام الثاني: هل العقل مدرك لوجوب عقاب العاصي؟

هناك اتجاهان في أوساط مدرسة العقل الكلامية، اتجاه ركن إلىٰ السمع والنص في إثبات العقاب ولم يجد هذا الاتجاه إمكانية للعقل في الحكم بوجوب الفعل علىٰ الله، بل لا يتعدىٰ العقاب من وجهة نظرهم كونه حقاً لله، يمكنه أن يتجاوز عنه ويعفو عمن يشاء.

وهناك اتجاه آخر يقرر ان العقاب صغرىٰ من صغريات قاعدة اللطف. فعقاب العاصي لطف في حق المكلفين، كما تقدم ركون الطوسي إلىٰ هذه القاعدة وبيان الاستدلال بها علىٰ المطلوب.

لكن الاتجاه القائل بحكم العقل بوجوب العقاب لم يتخذ موقفاً واحداً من موضوع (إسقاط العقاب والعفو الإلهي)، فهناك من لم يجوز بحكم العقل إسقاط العقاب، وهناك من أباح ذلك وذهب إلىٰ ان العقاب حق الله له اسقاطه. وقد تبنىٰ القاضي وعموم رجال مدرسة البصرة ان العقاب حق الله له اسقاطه مع اقرارهم بانه لطف واجب.

ولكن كيف يمكن الجمع بين وجوب العقاب ـ وفق قاعدة اللطف ـ وبين كونه حقاً يمكن اسقاطه؟ حاولت الجمع بين الرأيين في ضوء الأفق الكلامي لمدرسة العقل، فقلت: «ان المدرسة البصرية رأت وجوب العقاب علىٰ أساس قاعدة اللطف، ثم اشترطت في وقوع هذا اللطف عدم التوبة. ومن ثم تأتي التوبة كمسقط للعقاب في سياق اللطف الإلهي ولا تقع في دائرة الاغراء والتقرير علىٰ القيام بالمعاصي وارتكاب القبائح»[1].

لكنني لم أقف أخيراً علىٰ قاعدة واضحة في معالجة التشويش والارباك الواضح علىٰ موقفي البغداديين والبصريين من المعتزلة في هذا الموضوع. أعني قاعدة كلامية في سياق فكر المتكلمين، بل سياق فكر المتكلمين هو المسؤول الأساسي عن هذا التشويش.

علىٰ أي حال اتخذ السيد المرتضىٰ موقفاً حاسماً أزاء هذا الموضوع فقرر «والصحيح في استحقاق العقاب علىٰ القبيح التعويل علىٰ الاجماع والسمع»[2]. وبعامة لم يكتب لمواقف المرتضىٰ في هذا الموضوع وما يلابسه من وجوب خلوص العقاب ووجوب التوبة ووجوب اسقاطها للعقاب، حيث لم يكتب لها الاستقرار في مدرسة الحلة بفعل انحياز هذه المدرسة لتوجهات نصير الدين الطوسي. وسنقف عند هذا الموقف التقويمي في خاتمة بحثنا.

(١) الأسس العقلية، السيد عمار أبو رغيف، ج ٢، ص ١٢٧.

(٢) الذخيرة، ص ٢٩٨.

لكن رجال مدرسة العقل لم يتفقوا حول موضوع استحقاق الثواب علىٰ عدم فعل القبيح واستحقاق العقاب علىٰ عدم فعل الواجب. وقد ذهب المانعون لاستحقاق العقاب والثواب ان الفعل في حال العدم لا يستحق عقاباً وثواباً ولا مدحاً ولا ذماً، ومن ثم جاء نص الطوسي محدداً بفعل ضد القبيح، والضد أمر وجودي. ولم يأت في نص الطوسي (ضد الواجب)، بل العقاب علىٰ القبيح والاخلال بالواجب، وهذا ينسجم مع اتجاه علماء أصول الفقه كالسيد المرتضىٰ القائلين بأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده. علىٰ ان الرأي في مدرسة القاضي ولدىٰ السيد المرتضىٰ في موضوع استحقاق الثواب والعقاب علىٰ عدم فعل القبيح والواجب منسجم مع الرأي الذي تبناه الطوسي في هذا المجال.

ونشير أخيراً إلىٰ ملاحظة مهمة في نص الطوسي وهي تأكيده علىٰ ان استحقاق الثواب علىٰ أداء الواجب أو فعل ضد القبيح أو الاخلال به مشروط بكون الفعل والاخلال منجزاً لكونه واجباً أو لكونه كفاً عن القبيح واخلالاً به. أو للجهة والحيثية التي صار بها واجباً أو قبيحاً. ويتابع الطوسي في هذا الشرط سلفه المرتضىٰ إذ يقول: «فأما شرط استحقاق المدح علىٰ الفعل الواجب فهو ان يفعله اما لوجوبه أو لجهة وجوبه»[1].

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار ان رجال مدرسة العقل الكلامية عامة يحدون

(١) الذخيرة، ص ٢٧٨.

....

(الواجب) بمفهومه الأعم من الفعل والكف بانه ما يستحق المدح والثواب والذم والعقاب، يتضح ان الواجب والحسن العقلي لا يثبت للأفعال ما لم يكن أداؤها منطلقاً من نية المكلف لكونها واجبات. أي ان الفعل الأخلاقي في النهاية يكون فعلاً أخلاقياً بحكم كون أداءه لكونه أخلاقياً. والملاحظ تطابق موقف فيلسوف المدرسة العقلية الحديثة (عما نوئيل كنت) في هذا الموضوع مع موقف متكلمي مدرسة العقل الكلامية.

ملاحظات نقدية

لنبدأ في ملاحظتنا من السياق العام لفكر المتكلمين في موضوع استحقاق الثواب والعقاب. أي من النظام الذي اختاره متكلموا مدرسة العقل، أو الذي حكم فكرهم وحدا بهم إلىٰ النتائج التي تنوعت، كما سجلت لنا وثائق تاريخ فكر هذه المدرسة.

المتكلمون عامة مدافعون عن العقائد الدينية، وعلم الكلام دفاع عن عن العقيدة. هذا ما قرره المتكلمون أنفسهم في تعريف علمهم، وهو ما تؤكده مسيرة هذا العلم. إذن انطلق البحث الكلامي من «الدين» ومعطياته العقيدية، التي حررت عبر النص المقروء لدينا، والذي غلب عليه في العصر الأوّل طابع «السمع» لأنه الاداة الرئيسية في تلقي النص أبان عصوره الأولىٰ.

اختلف المتكلمون في فهم منطلقهم «العقائد الدينية» وتنوعت مناهجهم

وأساليبهم في قراءة سند هذه العقائد «النص».

لكن هذا الاختلاف والتنوع بتنوع الأسس والمناخات والمقاصد لا يعني اطلاقاً اختلافاً في ماهية البداية التي شكلت المسلمات الأساسية للبحث الكلامي. وبعبارة أكثر وضوحاً:

هناك اتجاه عرف باتجاه العقل بين دارسي علم الكلام. حيث اعتمد هذا الاتجاه قواعداً عقلية في الدفاع عن العقيدة الدينية وتفسير مفرداتها وتبرير مواقفها. لكن اعتماد مدرسة العقل علىٰ قواعد عقلية لا يعني ان المدارس الأخرىٰ الغت العقل وقواعده، ولا يعني ايضاً ان مدرسة العقل انطلقت من العقل القراح في فهم المعتقد الديني، بحيث أضحىٰ المعتقد الديني مستنتجاً استنتاجاً عقلياً من قلب معطيات العقل وقوانينه الفلسفية والمنطقية. بل استخدمت العقل وسيلة واداة لتفسير وتبرير المعتقد الديني، فجاء العقل وقانونه في طول الايمان والاعتقاد الديني.

وموضوع بحثنا «استحقاق الثواب والعقاب» لم يك خارجاً عن القاعدة المتقدمه، إذ الباحثون في استحقاق الثواب والعقاب حاولوا تسويغاً عقلياً للثواب والعقاب اللذين أدخلهما «النص» في صلب المعتقد الديني. ولم يبدأ الباحثون من قواعد العقل بغض النظر عن المعطيات النظرية الأخرىٰ من «نص» الشارع، وأحكام العقلاء ومواضعاتهم.

ويمكن رصد هذه الملاحظة من خلال قراءة متأملة للأفكار التي تم طرحها باختصار فيما تقدم من بحث. ونظراً لأهمية حشد الشواهد واقامة الأدلة علىٰ سلامة هذه الدعوىٰ سوف نحاول من خلال هذه المتابعة النقدية

الاستجابة لهذا المطلب.

السياق العقلي واستحقاقات البحث منهجياً

ما دمنا نتحدث عن سياق عقلي فمن الضرورة ان تكون لهذا السياق مطالبات منهجية. أي حينما يكون السياق سياقاً عقلياً فسوف يفرض المنهج مجموعة ضوابط والتزامات ينبغي رعايتها لضمان سلامة البحث وصحة الاستنتاج.

ننطلق من التسليم بان العقل قادر علىٰ إدراك مبادئ الأخلاق وقواعد ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله. وهذا الادراك عقلي، أي ان العقل دون الاتكاء علىٰ ما هو خارج عن محيطة (من خبرات عالم الحس والتجربة ومعطياته النظرية) يدرك أو يقرر حسن الأفعال وقبحها وان هناك أفعالاً ينبغي اداؤها وأفعالاً لا ينبغي انجازها.

العقل إذن هو العقل الأولي البديهي، أو ما يستنتج منه مباشرة، خالصاً من علوم المواضعات الاجتماعية وما يدركه الإنسان عبر تراكم تجاربه من مصالح ومفاسد في الأفعال، خالصاً من علوم الحس والتجربة الإنسانية في إدراك المؤلم أو الملذ من الأفعال التي يندفع غريزياً إلىٰ تجنبها أو مقاربتها.

في ضوء هذه المسلمة ـ التي ادعاها متكلموا مدرسة العقل بمضمونها الجوهري ـ نستطيع ان نحدد أهم الضوابط الأساسية لبحث عقلي في وجوب الثواب والعقاب:

١ ـ لا يصح الاتكاء علىٰ علوم ومعارف تصديقية خارج اطار العقل العملي. فإذا أخذنا بنظر اعتبارنا وجود الله ووجود شريعة وتكليف إلهي، ثم

طرحنا الاستفهام التالي:

هل العقل يحكم بوجوب الثواب والعقاب علىٰ التكليف الإلهـي أم لا؟

سوف يكون هذا الاستفهام منطوياً علىٰ تناقض، إذ كيف يسـتقل العـقل فـي الحكم، وقد انطلق من الايمان بوجود الله وشريعته وتكليفه!

ان معالجة هذا الاستفهام لا يمكن ان تكون عقلية، لأن الحكم علىٰ كل حال سوف يتأثر بنظرة المـعالج عـن الإلوهـية وصـفات البـاري، وقـراءتـهِ للتكليف، وطبيعة الشريعة التي جاءت بهذا التكليف، ومن ثـم سـوف تكـون المعالجة علىٰ امتن الصلات بالنص الذي طرح الشريعة وأنشئ التكليف، وهذا ما حصل بالفعل في معالجات المتكلمين.

مضافاً إلىٰ هذا الخطأ المنهجي هناك مشكلة الارباك الذي يخلقه الخلط بين عالم العقل الخالص وعالم النص والتكليف الشرعي. فـالأول عـقل أولي يعتمد وضوح البداهة، والثاني عقل بعدي يلاحظ عالم الأفعال الخارجية عالم الإنسان بميوله وغرائزه وعالم افعال الإنسان المتزاحم المتعارض. عالم النص والشريعة مرتبط بالتجربة والخبرة العملية، التـي لا يـتسنىٰ للـعقل الإنسـاني المحض إدراك أسرارها والوقوف علىٰ أحكامها، ما دام مـحضاً خـالصاً مـن الخبرات البعدية.

لعل هناك من يقول ان الاستفهام مطروح لدىٰ العقل علىٰ نـهج القـضية الشرطية، القـضية الشـرطية لا تسـتدعي التـصديق الفـعلي بـالشرط. أي ان الاستفهام يقول: إذا كان هناك إله وكانت لديه شريعة وتكاليف فهل يـجب ان يكون هناك ثواب وعقاب أم لا؟

ان هذه الفذلكة ليست في حسبان المتكلمين؛ يدلنا علىٰ ذلك أكثر من شاهد، فالمتكلمون بحثوا في وجوب الثواب والعقاب، بعد ان اثبتوا الإلوهية والنبوة والشريعة والامامة، فوصلوا إلىٰ المعاد، وعندئذ طرحوا قضية الثواب والعقاب، والمتكلمون لم يفارقهم النص في معالجة تفاصيل هذا البحث، بل حتىٰ أسسه. وقد سجل السيد المرتضىٰ ملاحظة منهجية في غاية الاهمية، إذ قال:

«لا شبهة في انه لا يصح ان يعرف استحقاق العقاب إلّا بعد ان يعرف الله تعالىٰ، لكن كيف يعرف ذلك، هل بالسمع يعرف أو بالعقل؟ ولا ينكر ان يكون طريق معرفته السمع بعد معرفته بالله تعالىٰ...

والمختص بان يستحق ان يفعل العقاب هو تعالىٰ دون من سواه من العباد. وخالف في ذلك أبو علي الجبائي، فزعم ان بعضنا يستحق علىٰ بعض العقاب، وإذا كنا قد بينا ان طريق معرفة استحقاق العقاب علىٰ الأفعال في الجملة هو السمع دون العقل فالطريق إلىٰ تحقيق من يستحق ان يفعله يجب أيضاً ان يكون السمع. ولا خلاف في ان الله تعالىٰ هو المختص بذلك، والاجماع قد سبق خلاف أبي علي في هذه المسألة»[١].

يعكس هذا النص بوضوح اختلاط العقل بالسمع في بحوث المتكلمين، بل اختلاط العقل بالأدلة التشريعية التي اعتمدها علماء الشريعة، والاجماع واحد منها. ويعكس أيضاً روحاً منهجية لدىٰ السيد المرتضىٰ، حيث أكد ان مبدأ استحقاق العقاب تتوقف معرفته علىٰ معرفة الله (المكلِّف)، وعندما تتوقف

---

(١) الذخيرة، ص ٢٩٨.

معرفة استحقاق العقاب علىٰ التصديق بالله وشريعته يـصبح واضـحاً ان هـذه المعرفة ستكون لاحقة للسمع، وليس للعقل سبيل إليها. إذ كيف تكون مـعرفه عقلية وهي متوقفة علىٰ التصديق بالسمع!

وتلاحظ سيطرة منطق الاستدلال السليم لدىٰ المرتضىٰ أيـضاً حـينما ربط تحديد (المعاقب) بالسمع، استناداً إلىٰ أن اصل العقاب واستحقاقه مرتبط بالسمع، وما دام كذلك فلا سبيل للعقل إليه، أي ما دام العقاب سـمعياً فـهوية المعاقب يحددها نفسُ المصدر الذي حدد استحقاق العقاب.

ولكن لا أدري لم لم يتمسك السيد مرتضىٰ بهذا النهج في قضية وجوب الثواب، حيث أقره كقاعدة عقلية؟ ان للمرتضىٰ ملاحظات منهجية في غـاية الأهمية بثها في تفاصيل بحثه تستحق الوقوف عـليها ودرسـها كـملاحظات مبكرة يمكن الافادة منها في الدرس العقلي عامة وفي إعـادة تـنظيم البـحث الكلامي بوجه خاص، رغم ان السيد لم يوظفها التوظيف الكامل، وهو يصوغ أبحاثه في مناخ الجدل الكلامي وتفاصيله، التي ننظر إليها فعلاً من خلال مناخ آخر وافق جديد.

نعود إلىٰ دعوىٰ صياغة الاستفهام عن استحقاق العقاب والثواب عـلىٰ نهج القضية الشرطية، حيث يواجه هذا الادعاء اشكالية تحديد هوية المعاقب. إذ العقل حينما يحكم بوجوب العقاب عـلىٰ المـخالفة لا بـد ان يـحمل هـذا الوجوب علىٰ الارادة العاقلة، ومن الواضح ان حمل هذا الوجوب علىٰ الارادة العاقلة عامة أمر لا يقره المتكلمون أنفسهم، أما حـمله عـلىٰ الارادة الإلهـية وحدها فهذا يعني كما أشار السيد المرتضىٰ الايمان التصديقي أولاً بوجود الله،

والايمان بشريعته وتكاليفه، وبعد ذلك كيف يمكن أن يكون الحكم عقلياً!

٢ ـ انطلاقاً من الوجه الايجابي للضابط المتقدم، أي ضرورة الانطلاق من العقل واستنتاج القواعد العقلية وفق منهج عقلي، يتحدد الوجه السليم لطرح اشكالية العقاب والثواب. وذلك بان نتساءل: هل العقل يحكم بوجوب الثواب والعقاب علىٰ مخالفة التكليف؟ والتكليف في الاستفهام هو التكليف العقلي، إذ لو عممناه إلىٰ سائر التكاليف سواء أكانت تشريعات إلهية أم قوانين بشرية فسوف نخرج من دائرة العقل.

لو ابتدأنا بالاجابة الايجابية، أي نبدأ من وجود حكم عقلي يثبت الحسن والقبح للثواب والعقاب علىٰ المخالفة، فسنجد أنفسنا أمام مشكلات جدية:

أوّلاً ـ نحن نعرف ان التكاليف العقلية أما ان ينشئها العقل انشاء ويحملها علىٰ الارادة العاقلة ـ كما هو مذهب كنت ـ، وأما ان تكون ثابتة في لوح الواقع والعقل كاشف ومدرك لها، وعلىٰ كلا الحالين سيكون المكلف عاجزاً عن القيام بالمهمة. أي ان الثواب والعقاب علىٰ التكليف لا بد ان تحمل مسؤوليته المكلف، والمكلف غير قادر فلا موضوع لافتراض وجوب أو قبح علىٰ غير القادر.

ثانياً ـ ان أهم سمات الحكم العقلي أن يكون حكماً عاماً شاملاً لكل إرادة عاقلة. وإذا كان وجوب الثواب والعقاب حكماً عقلياً فيجب ان يكون عاماً يثبت علىٰ عاتق كل مكلف. والسؤال هنا يعم المدح والذم والثواب والعقاب، فنقول: إذا كان المدح والذم والثواب والعقاب واجباً يستحقه المطيع

والعاصي علىٰ كل مكلف من الموجودين فعلاً وممن سيوجدوا فسوف يكون هذا الاجراء العقلي أمراً غير معقول. ولا يلتزم به أي عاقل، إذ كيف يمكن لعاقل ان يتصور تحميل المخالفة كل هذا الزخم من الذم والعقاب [وحتىٰ لو استثنينا العقاب والثواب وحصرنا استحقاقهما بالباري تعالىٰ] فان الذم علىٰ المخالفة يخضع لمجموعة مقاييس ليس للعقل الخالص من سبيل إليها، انها مقاييس ترتبط بأهداف الاجتماع الإنساني وأساليبه في الحفاظ علىٰ القيم الأخلاقية التي يؤمن بها، ومن ثم فهي مقاييس مرنة متغيرة، لا يمكن ان تدخل في حظيرة العقل الكلي واحكامه المطلقة.

ثم ملاحظة أخرىٰ علىٰ كلية هذا الحكم أو قل علىٰ عقليته، وهي ان المطيع أو العاصي هل مشمول بوجوب الثواب والعقاب، أم انه مستثنىٰ من شمول هذا الوجوب؟ الاستثناء يعادل اخراج الحكم من عالم العقل الخالص ويدخله في دائرة الأحكام البعدية التجريبية. وشمول الحكم يعادل عدم معقوليته، إذ الثواب والعوض لا يتصور فيه ان يكون معطىٰ من إمكانات وخيارات المطيع.

ثالثاً ـ لقد عرّف المتكلمون (القبح والحسن) باستحقاق العقاب والثواب علىٰ فعلهما. فهل يشمل هذا التعريف قبح وحسن (الثواب والعقاب)، ما دمنا نتعامل معه كتعريف منضبط؟

شمول التعريف يعني ان وجوب الثواب والعقاب يستحق عليهما المطيع والعاصي ثواباً وعقاباً، ومن ثم يفضي الأمر إلىٰ تعريف الشيء بنفسه؛ ولو خرجنا من مشكلة دورية التعريف فسوف تتحول الحياة الإنسانية

والممارسة العملية للآدميين إلىٰ فرض غير معقول في ضوء ما يدعّىٰ من حكم عقلي، إذ سيكون جوهر حياة الإنسان محكمة ودكة قضاء لا انقطاع لمرافعاتها.

مراجعة مواقف المتكلمين

انشطر متكلموا مدرسة العقل إلىٰ شطرين تناوبا علىٰ الحفاظ بالعقل في استحقاق الثواب، حيث حرس البصريون العقل وحفظوه حاكماً في استحقاق الثواب، بينا لم يجد البغداديون العقل حاكماً في استحقاق الثواب. لكنهم حرسوا العقل في استحقاق العقاب، بينا لم يلتزم رجال من رواد مدرسة العقل بهذا الموقف.

القائلون بوجوب الثواب ركنوا إلىٰ الحجة التي عرضها الطوسي في التجريد فيما تقدم. فقرروا ان التكليف ينطوي علىٰ مشقة ومعاناة يتحملها المكلف، وتحميل المعاناة بدون أجر وعوض ظلم، والظلم قبيح، إذن يجب ان يكون إزاء التكليف ثواب.

من الواضح ان المقصود من التكليف هنا التكليف الشرعي، الوارد في متن أحكام الشريعة الإلهية. وهذا يعني انهم ينطلقون من الشريعة وسمات أحكامها وتكاليفها التي لا تتضمن جميعها مشقة، بل لعل هناك لذة ودعة في بعض ما كلف الشارع انجازه، فهل يتعطل حكم العقل بوجوب الثواب إزاء هذا اللون من التكاليف!

لكن خصوم البصريين لم يوافقوا علىٰ ان التكليف الإلهي لم يكن بازاءه

عوض إلهي، بل اعتبروا النعم الإلهية التي منحت لبني الانسان هي الأساس في تسويغ التكليف الإلهي، فما يفترض من عوض واجب علىٰ التكليف قد أعطته الارادة الإلهية قبل التكليف. وهذا يعني ان الخصمين متفقان علىٰ ان التكليف بلا عوض ظلم.

يمكن ان نجد تفسيراً لاتفاق المتكلمين علىٰ ان تحميل المشقة والتكليف بلا أجر لون من استغلال السلطة والموقع، ولعله ظاهرة بارزة في عصرهم، وفي ظل معظم النظم السياسية والاجتماعية التي يسودها القهر. لكن تفسير التكليف الإلهي علىٰ أساس معايير عالم الشاهد أمر لا ينسجم حتىٰ مع نظرة المتكلمين أنفسهم للبعثة والشريعة الإلهية.

تلاحظ ان المتكلمين يبررون الشريعة والبعثة بل الفعل الإلهي عامة، علىٰ أساس انه هادف لمنفعة الإنسان، والتكليف الإلهي في جوهره جاء لاكمال العقل العملي، حيث لا يدرك هذا العقل كل ما ينبغي وما لا ينبغي فعله، فتأتي الشريعة لتعلم الناس ما قصروا عن إدراكه بعقلهم استقلالاً، وان الأنبياء يبعثون لتتميم مكارم الأخلاق، وتحقيق أكمل صورة للحياة الإنسانية علىٰ الأرض. فكيف تستطيع التوفيق بين هذا التصور والتصور السالف الذي يعد التكليف حملاً ثقيلاً.

أما موضوع استحقاق العقاب فقد ركن المثبتون إلىٰ قاعدة اللطف. لأن العقاب زاجر عن القرب من المعصية والبعد عن الطاعة، ومن ثم فهو مصداق من مصاديق قاعدة اللطف. لكن هناك مشكلة أمام هذا الحكم العقلي ـ حسب ما ادعاه المتكلمون ـ وهي مشكلة العفو الإلهي، التي قررها النص.

اتجاه المتشددين من الوعيدية، وهم المعتزلة البغداديون قالوا: «انه لا يحسن من الله تعالىٰ اسقاط العقاب بل يجب عليه ان يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة»[1]. أما القاضي عبد الجبار فقد قرر تبعاً لاغلب رجال مدرسة العقل حسن عفو الله عن مستحق العقاب.

لكن هناك مشكلة أمام القائلين بان العقاب لطف ومن ثم فهو حكم عقلي، أي ان العقل يحكم بوجوب عقاب العاصي علىٰ الله، فكيف نجوّز العفو؟ وقد طرحت عدة اجابات تختلف اتجاهاتها في مقاييس أحكام العقل العملي فهناك إجابة تقول: ان العقاب حق الله وله اسقاطه وهذه الاجابة تبناها القاضي والطوسي القائلان بان استحقاق العقاب لطف، لكن الالتزام بها يعادل الغاء حكم العقل المزعوم بوجوب العقاب علىٰ الله.

وهناك تخريج للقاضي ـ يتضح فيه مدىٰ اختلاط النص بالعقل ـ يقرر فيه: «ان اللطف يجب إذا كان ممكناً، أما وان الفاسق يجوز ان يندم ويتوب وقد صرح الله بقبول التوبة فان اللطف يدخل فيه هذا الشرط»[2].

كيف نحكم بان العقاب لطف، ونذهب إلىٰ الاعتقاد بان هذا الحكم حكم عقلي، ثم نعود في مرحلة لاحقة إلىٰ تقييد هذا الحكم واشتراطه بعدم التوبة، لكي ينسجم الحكم العقلي مع معطيات النصوص التي تفتح باب التوبة وتعد بقبولها! لو كان العقل مدركاً لوجوب العقاب علىٰ المخالفة لكان حكمه مطلقاً، يحدد دائرة دلالة النص ـ كما هو منهج التأويل لدىٰ المعتزلة وعامة المتكلمين

(١) الارشاد، الجويني، ص ٣٩٢ نقلاً عن نظرية التكليف، ص ٥٠٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٥٠٣.

العقليين ـ فيقيد الاطلاق ويخصص العموم اللفظي.

ثم هناك اجابة أخرىٰ للقاضي أيضاً ذهب فيها إلىٰ ان وقوع العقاب لا محالة ليس هو اللطف الواجب بحكم العقل، انما اللطف ان يعلم المكلف ان امامه عقاب علىٰ ارتكاب المعصية، ومن ثم لا تعارض بين اللطف، وبين عفو الله عن الذنوب. في هذا الضوء يكون اللطف هو علم المكلف بالعقاب لا وجوب وقوع العقاب حتماً.

هذه الفذلكة تنجو من اشكالية تقييد أحكام العقل وتخصيصها. لكنها ترىٰ الجمع بين حكم العقل بوجوب العقاب علىٰ أساس قاعدة اللطف، وبين حكم العقل بجواز العفو الإلهي وحسنه، وقد التزم الطوسي بهذا الاتجاه ودافع عنه في التجريد[1]. لكن العقل المدرك لحسن العفو الإلهي يتعذر عليه ان يدرك وجوب العقاب؛ إذ كيف يجتمع وجوب العقاب وحتميته مع حسن العفو ووقوعه!

وأخيراً نلاحظ مفارقة في فكر مدرسة العقل تستدعي التأمل. ذلك ان المتكلمين قرروا حسن التكليف، تبعاً لما فيه من تعريض للثواب والعوض العظيم ـ وهذا حسن مقرر في طول النص وتبعاً لما قرره من ثواب وجنات نعيم ـ وقرروا أيضاً ان التكليف بلا ثواب ظلم، ومن ثم لا يصدر من الله تعالىٰ، فجاءت وجهة الفعل الإلهي في تفسير المتكلمين هي نفع المكلف وإثابتهِ وتحقيق السعادة واللذة له في يوم الحشر الموعود.

وقرروا من زاوية أخرىٰ ان أخلاقية الفعل الإنساني وأجزاءه عن

---

(١) كشف المراد، ص ٣٢٩.

التكليف تتوقف على انجاز الفعل لكونه واجباً. ومن ثم يصير الفعل الأخلاقي الإنساني متجهاً صوب الواجب ومغيي به فـالتكليف الإلهـي يسـتهدف نـفع المكلف، بينا يهدف المكلف في انجازه للتكلف تحقيق الواجب والعمل لوجه الواجب. فالخير التام والعدل المطلق لا يتصف فعله بالأخلاقية والحسن ما لم يستهدف ثواباً وجنة ولذة، بينا لا يتصف الفـعل الإنسـاني بـالأخلاقية مـا لم يستهدف الواجب الأخلاقي!!

ألم يكن في وسع العقل الكلامي ان يتصور ان العدل المطلق والخير التام والصادق الوفي السلام على الاطلاق يتجه في تكليفه لكي تتجسد في سلوك الآدميين قيم العدل والصدق والخير، أراد ان يصعد بـالإنسان عـبر التكـليف، ومائالثواب والعقاب إلّا اجراءات احترازية ليتحقق أكبر قدر ممكن من العدل وقيم الأخلاق في حياة الجماعة الإنسانية!

لم غاب النص عن ذاكرة هؤلاء القراء المخلصين ألم يقرؤا النص الإلهي وهو يقول: ﴿**وما خلقت الجن والانس إلّا ليعبدون**﴾[1]. فـجاءت عـبادة الله وطاعته الغرض الرئيسي من الخلق، وما طاعة الواجبات الأخلاقية إلّا تـجل من تجليات طاعة العدل المطلق والخير التام. أجل فاطاعة الله في افق الحكمة العملية الرفيع تعني الخضوع أمـام أوامـر التـجسيد المـطلق للـخير وللـعدل وللصدق وللوفاء، ولكل ما يستطيع إدراكه عقل الادمي من واجبات أخلاقية، وما يترتب عليها من قيم متعالية.

---

(١) سورة الذاريات، آية ٥٦.

خاتمة البحث

أظن ان المتابعة المتقدمة تتيح لنا فرصة الوقوف علىٰ القاعدة السليمة لمعالجة ما أجلنا تحديد الموقف منه من أسئلة: هل يصح لنا القول ان الطوسي أسس علم الكلام الفلسفي؟ هل الطوسي فيلسوف في مواقفه من اشكاليات الحكمة العملية أم هو متكلم؟ وهل للحكماء موقف مختلف ـ من حيث الأساس ـ عن موقف المتكلمين من قضايا الحكمة العملية؟ وأين يقف الطوسي في اطار تيارات مدرسة العقل الكلامية، ما هي جذوره، وفي أي التيارات يصب، ومن أيها استقىٰ أفكاره؟

هذه أسئلة البحث الأساسية، التي طرحت بشكل عام محددة واضحة في ثنايا ما تقدم من متابعة، وقد يكون بعضها مضمراً، لكن اثارته وطرحه بشكل سافر أمر تفرضه ضرورات البحث المنهجي.

ولعل موقف الحكماء من قضايا الحكمة العملية هو من أكثر المواقف تجلياً خلال بحثنا المتقدم: حيث تابع أكبر حكماء الإسلام (ابن سينا) متابعة شملت آراءه المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية، واعتمدت أهم دراساته.

اتضح عبر متابعتنا ان موقف الحكماء المسلمين من قضايا الحكمة العملية لا يطيق التأويل الذي يحلو لبعض المعاصرين فرضه تعسفاً علىٰ نصوص هؤلاء المفكرين. ولعل القطب الرازي من الأقدمين هو أوّل من حاول ممارسه مثل هذا التأويل، الذي أفضىٰ بالرازي إلىٰ الوقوع في تهافت لا يخفىٰ علىٰ متابع. وقد امطنا اللثام عن ذلك في عرضنا المتقدم.

ان الحكماء في مواقفهم المنطقية لا يدعون شكا في تفسير الأحكام

العملية، بما يخرجها من دائرة العقل الأولي، ويدخلها في اطار التدبير والتواضع والشهرة. أضف إلىٰ ذلك ان نظامهم الفكري لم يسمح لأحكام الحسن والقبح كي تكون مقياساً فيما يستنبطون من نظام وجودي. بل أكدوا علىٰ استبعادها وهم علىٰ وعي أكيد بمواقف المتكلمين ومناهجهم.

لقد استطاعت فقرات بحثنا المتقدمة ان توضح بجلاء الموقف المدرسي للحكمة الإسلاميّة من قضايا الحكمة العملية، علىٰ مستوىٰ هويتها وعلىٰ مستوىٰ توظيفها في تفسير نظام الوجود، وعلىٰ مستوىٰ تفسير الفلاسفة لقضايا العقيدة الدينية الرئيسية.

ولم يغفل البحث في عرضه وتفسيره لموقف الفلاسفة المسلمين الملاحظة النقدية. بل سجلنا بما أتاحته فرصة البحث من مجال ملاحظات أساسية علىٰ اتجاه الحكماء. ونحن نظن ان هذه الملاحظات جاءت تبعاً لدراسة وتأمل فيما طرحه هؤلاء الباحثون من أفكار. علىٰ ان هذه الملاحظات تمثل في النهاية الطريق والغاية التي علىٰ البحث العملي الجاد ان يسلكها. فالفهم يستهدف ـ رغم كونه هدفاً متعالياً ـ القناعة التصديقية، والأخيرة توأم الملاحظة النقدية.

علىٰ أي حال هناك اتجاهان في تفسير الأحكام العملية، اتجاه مدرسة الحكماء المسلمين، الذي يمثل امتداداً لتيار الحكمة الوافدة من غرب المعمورة، واتجاه مدرسة العقل الكلامية. أجل فعلم الكلام بتياره الأشعري وجذوره السلفية ـ وان سلخ من العقل قدرته علىٰ التحسين والتقبيح، وأناط أمر ذلك بالشريعة والمشرع الإلهي ـ لكنه يتجه في حججه عامة صوب

اعتبارية الأحكام العملية. ويبقىٰ التيار المعتزلي وعامة الإمامية الممثل الرئيس لنظرية منح الأحكام العملية طابعاً عقلياً، يتعالىٰ علىٰ الاعتبار والمواضعة، ويشكل مقياساً لأخلاقية الشرائع[1].

في هذا الضوء نطرح الاستفهام التالي: هل يصح ـ علىٰ مستوىٰ الحكمة العملية ـ ان يقال ان هناك تأسيساً فلسفياً لعلم الكلام؟ ومن ثم هل يصح الادعاء القائل ان الطوسي ـ علىٰ مستوىٰ الحكمة العملية ـ مؤسس لعلم الكلام الفلسفي؟

ان مقولة التأسيس الفلسفي لعلم الكلام مقولة متهافتة، علىٰ مستوىٰ الحكمة العملية؛ لوضوح التعارض بين اتجاه الحكماء واتجاه المتكلمين الذي تبناه الطوسي في تفسير الأحكام العملية فبعد ان عزف متكلموا مدرسة العقل عن اتجاه الحكماء في عد الأحكام العملية أحكاماً اعتبارية تستمد وجودها من المواضعة والاعتبار العام، واتجهوا نحو استخلاصها من العقل. كيف يمارس الطوسي تأسيساً فلسفياً في علم الكلام، وهو يتبنىٰ في اطار هذا العلم الاتجاه المعارض اساساً لاتجاه الفلاسفة في تفسير الأحكام العملية؟!

لقد اتضح عبر متابعتنا المتقدمة ان الطوسي انتهج نفس السياق واعتمد روح المنهج الكلامي في طرح ومعالجة الاشكاليات الرئيسية للعقل العملي، الطرح والسياق والمعالجة التي لم يرتضها الحكماء، فمبادئ الحسن والقبح لم تكن لدىٰ الفلاسفة سوىٰ مشهورات لا تدخل في صناعة البرهان. ومن ثم

---

(١) علىٰ ان هناك رأياً مطروحاً في جدل المتقدمين يقول: ان جذور مدرسة العقل تمتد إلىٰ أعماق الحكمة الهندية. وهو رأي سجله خصوم جهم ابن صفوان.

استبعدوها بشكل تام عن البحث في نظرية الوجود، وفي تحديد صفات الفعل الإلهي. بينا جاءت في فكر متكلمي مدرسة العقل مبادئ عقلية توزن في ضوءها صفات الفعل الإلهي، وهذا ما فعله الطوسي في تجريد الاعتقاد.

نعم لاحظنا الطوسي في «نقد المحصل» يميل لوجهة نظر الحكماء في موضوع غرضية الأفعال الإلهية. كما لاحظناه وهو يسجل نصاً في التجريد ضمن أبحاث الوجود. يؤكد فيه مذهب الحكماء في خيرية الوجود، هذا المذهب الذي يشكل أهم ركائز مبدأ «العناية» والقاعدة الأساسية التي يعالج الفلاسفة علىٰ أساسها مشكلة وقوع الشر في العالم. ولاحظناه في التجريد أيضاً، وهو يضيف دليلاً إلىٰ الأدلة الكلامية علىٰ حسن التكليف، وقد أكد شراحه ان هذا الدليل يمثل في جوهره القواعد التي اعتمدها الشيخ الرئيس في إثبات النبوة والجزاء.

كل هذا يؤكد ان الرجل لم ينسلخ عن مدرسة الفلاسفة، بل بقي حتىٰ آخريات حياته علىٰ صلة مع فكر الحكماء، هذه الصلة التي لم نستطع تحديد مداها في مراحل الطوسي الأولى، وعلىٰ وجه التحديد في موضع بحثنا (الحكمة العملية)؛ إذ اشترط الطوسي في بحث الإلهيات من «الاشارات» شرطه الذي نوهنا به، الشرط الذي يتعذر معه منهجياً تحميل الرجل ما لم يتحمل مسؤوليته، والأمر كذلك كما تقدمت الاشارة بالنسبة إلىٰ كتابه «أخلاق ناصري».

أما في نقده للمحصل فنحن وان لاحظنا اتجاها لدىٰ الطوسي في استخدام بعض قواعد مبدأ «العناية» في موضوع نفي الغرضية عن الأفعال

الإلهية، لكنه لم يطبق مبدأ العناية في سياقه الوجودي، بل جاءت محاولته أقرب إلىٰ التوفيق بين فكر الحكماء وفكر مدرسة العقل الكلامية.

أجل لقد اتجه الطوسي في منطق التجريد اتجاه الحكماء بشكل سافر، حيث قرر ما قرره السلف من حكماء الإسلام بشأن تقييم الأحكام العملية، حيث عدها في زمرة المشهورات والقضايا التي تخضع للمواضعة وتخلقها ضرورات التدبير.

لكنه سرعان ما تمسك وهو ينتقل في «التجريد» إلىٰ علم الكلام بالمنهج الذي اختطته المدرسة العقلية في علم الكلام. فتابع في «تجريد الاعتقاد» الخطوات التقليدية والمشكلات المألوفة في دائرة البحث الكلامي. فجاءت مفردات بحثه مطابقة تماماً للتقليد الذي سار عليه علم الكلام في عصر النضج. وقامت معالجاته علىٰ أساس عقليه الأحكام العملية وبداهتها، علىٰ نقيض المبنىٰ الذي شيده في منطق التجريد من كون الأحكام العملية مشهورات لا تدخل في دائرة الأولي والبديهي، وليست لها من دعامة عقلية، وراء الاتفاق والمواضعة.

ولكن أين يقف الطوسي في دائرة مدرسة العقل الكلامية؟ لا شك ان الرجل تبنىٰ مجمل النظام الاعتقادي لمذهب الشيعة الامامية، واستخدم نفس النهج العقلي الكلامي الذي استخدمه السلف من متكلمي المذهب، رغم احتفاظه باجتهاداته الخاصة ضمن الدائرة العامة للمذهب. وقد سجل البحث المتقدم نماذج لهذه الاجتهادات، التي خالف فيها الطوسي سلفه من علماء الامامية.

والملاحظ ان مرجع الخلاف الذي ارتكبه الطوسي يتركز في ما اختاره من اتجاه بين اتجاهات مدرسة العقل الكلامية نفسها. وقد لاحظنا ان الطوسي تأثر كثيراً بالمتكلم المعتزلي المشهور أبي الحسين البصري، وتابعه في مواضع متعددة، متجاوزاً خيارات سلفه.

وقد لاحظنا تأثير اجتهادات الطوسي علىٰ خيارات متكلمي مدرسة الحلة، هذه المدرسة التي مارس الرجل فيها شطره الأخير من حياته العلمية. والسؤال المطروح هنا: هل جاءت خيارات الطوسي الكلامية من خارج محيط مدرسه الحلة أم انها خيارات كانت مطروحة في أروقة تلك المدرسة؟

لا شك ان مدرسة الحلة أبان مرحلة احتكاك الطوسي بها كانت مدرسة حافلة برجال، ورثوا عطاء مدرسة بغداد الكلامية بتفاصيله، ووقفوا علىٰ محاور الخلاف الكلامي واجتهادات رواد مدرسة العقل. وكانت مدرسة الحلة مدرسة (اجتهاد) يحق لها ما يحق لمدارس الاجتهاد في تاريخ الفكر الإمامي، من نقد وتعديل واختيار.

ومن ثم استبعد ان تكون خيارات الطوسي مستوحاة من خارج اطار الجدل الدائر في محيط مدرسة الحلة.

ومن الطبيعي ان تكون خيارات الطوسي، الشخصية العلمية الفذة والنافذة، ذات تأثير علىٰ جو مدرسة الحلة وخيارات باحثيها. لكننا لاحظنا ان التأثير الذي أوقعته خيارات الطوسي الكلامية تم في جو يستعصي علىٰ التقليد والتسليم، ومن ثم لاحظ البحث محاولات متكلمي مدرسة الحلة الاجتهادية، وهي تتجه صوب معارضة أفكار الطوسي، والانتصار لخيارات أخرىٰ.

وأخيراً هل استطاع بحثنا ان ينير العتمة، التي صاحبت حياة وفكر نصير الدين الطوسي؟ لقد عمد الرجل في ما حرره من دراسات أبان فترة حياته في قلاع الاسماعيليين إلىٰ عدم تحمل مسؤولية الفكر العقيدي المطروح في ثنايا ما شرح أو حرر من مؤلفات. نعم الفكر العقيدي، فهو يشترط في أبحاث الفلسفة علىٰ نفسه ان لا يتعرض لنقد ما يجده مخالفاً لمعتقده، وهذا الشرط أشرنا إليه في الملاحظة المنهجية التي تقدمت. لكنه في شرح منطق «الاشارات» يقول بشأن شروط الشارحين:

«اللهم إلّا إذا عثروا علىٰ شيء لا يمكن حمله علىٰ وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض أو تصريح... وأشير إلىٰ أجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح، مما ليس في مسائل الكتاب بقادح، وأتلقىٰ ما يتوجه منها عليها بالاعتراف»[1].

تلاحظ ان الطوسي في المنطق والمعرفة المشاعة المنضبطة سمح لنفسه بالنقد والاصحار بوجهات نظره. لكنه أقلع عن الافصاح في أبحاث الفلسفة، لأنها مثار الخلافات العقائدية والمذهبية. وهذه الظاهرة ترتبط بمجمل حياته السياسية، والكشف عن مكامن وأسرار شخصية الرجل أمر تتحمل مسؤوليته الدراسات الشاملة عن الطوسي.

أما دراستنا فقد تكفلت البحث في الحكمة العملية ومواقف الطوسي منها. وقد استطعنا في ضوء الوثائق المتاحة ان نستنتج ان الرجل قد مارس الحكمة بكل أبعادها، وتعلم في مدرسة الفلاسفة، وتشرب تعاليمهم. لكننا

---

(١) الاشارات والتنبيهات، ج ١ ص ٢ ـ ٣.

لم نستطع ان نجزم بان الطوسي ـ رغم ما يظهر لديه من ميول لنظريات الفلاسفة في معالجة مشكلات الحكمة العملية ـ: تبنىٰ في مراحله الأولىٰ اتجاه الحكماء.

لكن الوثائق أتاحت لنا الاطمئنان بان صاحبنا اختار بوضوح اتجاه مدرسة العقل الكلامية في آخر مؤلفاته «تجريد الاعتقاد»، دون ان يجد أي تعارض بين هذا الخيار، وبين اختياره في «منطق التجريد» نظرية الحكماء المنطقية وتصنيف الأحكام العملية علىٰ المشهورات وفن الجدل.

هوية الأُحكام العملية

هوية الأحكام العملية

هل الأحكام العملية تخضع لقوانين القضايا الأخبارية؟ هل توصف جملة «الكذب لا ينبغي فعله» أو «الوفاء بالأمانة واجب» بالصدق أو الكذب، أي تخضع لأحكام نظرية الصدق وفق قانون المنطق؟ هل الأحكام الأخلاقية وعامة أحكام الواجب والتدبير قضايا اخبارية أم انها جمل انشائية؟ هذه أسئلة تبحث في الصميم عن هوية الأحكام العملية. وقد أُثير البحث حولها حديثاً وازداد الاهتمام بهذا البحث في دائرتين ثقافيتين تحكمهما قطيعة، أعني دائرة الحكمة الغربية الحديثة، ودائرة البحث في علم أصول الفقه في مدرسة النجف الحديثة. دون ان تعني هذه الاثارة ان البحث حول هذا الموضوع جديد كل الجدة علىٰ محيط المعرفة الفلسفية في تاريخها الطويل.

لنلقي نظرة علىٰ الاثارة الحديثة لهذا البحث، حيث وقعت في زمن متقارب وفي دائرتين منفصلتين تماماً. ففي مطلع القرن العشرين أفضت اتجاهات البحث في حلقة فينا، التي صارت تعرف بالمدرسة الوضعية

المنطقية، ودراسات مور وراسل فيما يُعرف بـالمدرسة التـحليلية إلىٰ تـركيز الاهتمام علىٰ تحليل هوية القضايا والأحكام، ومن ثمّ تحديد هـوية القـضية العلمية، ومصير المعرفة الإنسانية، ولم تخرج الأحكام العملية من دائرة هـذا الاهتمام، بل خضعت للدرس والتحليل في ضوء معايير المـدرسة الوضـعية، وقدمت هذه المدرسة اتجاهاً في درس وتحليل هوية الأحكام العملية، تحدد في ضوء دراسات أحد أقطاب هذه المدرسة (الفـرد جـولز آيـر)، ولم تـعقم المحاولات في طول هذا الاتجاه، بل لا زال الجدل قائماً في محيط الحكـمة الغربية حول تحديد هوية الأحكام العملية.

وفي مطلع القرن العشرين أيضاً وفي دائرة حكمة الشرق، وفـي زاويـة يُحجب عنها النور، أعني في محيط مدرسة الفقه الامامي في النجف الأشرف، طرحت أبحاث الشيخ محمد حسين الاصفهاني وأبحاث علمين من تـلامذته العلّامة الشيخ محمد رضا المظفر والعلّامة السيد محمد حسـين الطـباطبائي، طرحت اشكالية «هوية الأحكام العملية» فتبنت هذه الأبحاث نظرية الحكماء في تفسير هوية الأحكام العملية، وبهذا خالفت السائد والمشهور من نظرية في أوساط علماء أصول الفقه الامامي، حيث تلتزم هذه الأوساط وتتبنىٰ نـظرية علماء الكلام فيما اسميته بمدرسة العقل الكلامية، ولا يزال الجدل قائماً فـي أطراف هذا البحث، ولم يُحسم الخلاف بعد، وان تكاد الكفة تميل ـ لأسـباب تستدعي الفحص ـ لاجراء مصالحة بين اتجاه الحكمة والكلام، بتطويع اتجاه الحكماء وتفسيره في ضوء معطيات مدرسة العقل الكلامية.

أما ما المقصود باتجاه الحكماء؟ فهو اتجاه الفلاسفة الإسلاميين واعلام

المدرسة الأرسطية، التي يمكن تلمسها بوضوح في نظرية البرهان من أبحاثهم المنطقية. وهذا يعني ان البحث في هوية الأحكام العملية لم يكن مغفلاً في أبحاث السلف من الحكماء. بل جاءت أبحاث المتأخرين من علماء أصول الفقه الامامي علىٰ قاعدة أبحاث السلف من الحكماء، كما جاء الدرس المعاصر في عالم الغرب امتداداً لما أثارته الحكمة الغربية الحديثة من بحثٍ حول هوية القضايا، علىٰ يد أهم وأخطر حكماء السلف في هذه الحكمة (عما نوئيل كَنْت)، ومن قبله (دافيد هيوم).

بغية ضبط البحث الذي نرد تفاصيله لا بدّ من الاشارة إلىٰ ما أنجزته في بحوث سابقاً بهذا الصدد. فقد تناولت درس هوية الأحكام العملية في دراستي «الأسس العقلية». عبر تفاصيل جزئيها، وتناولت بالتحديد في الجزء الأوّل موضوع «اخبارية أم انشائية» أحكام العقل العملي. ومن ثم سوف أتجنب تكرار ما جاء في «الأسس العقلية» وأقصر البحث علىٰ ما أستجد لدي من أفكار، وعلىٰ ما لم تستوعبه دراساتي السابقة، وأقدر ضرورة طرحه وتثوير البحث في أطرافه.

مصير اتجاه مدرسة الحكماء

ذهب الحكماء إلىٰ ان الأحكام العملية تدخل في دائرة (المشهورات والآراء المحمودة)، وهي خارجة عن اطار القضايا البرهانية. وهي مدركات بعدية يدركها العقلُ جراء التربية والتدريب، ولا تدرك ببداهة العقل، كما هو الحال في مبادئ البرهان الست. بل تتقرر علىٰ أساس الاتفاق العام، وفي ضوء

المصالح التي تكتشفها الجماعة الإنسانية.

في ضوء هذا المذهب تضحى الأحكام العملية جملاً انشائية، تحمل أحكام الواجب علىٰ الموضوعات انشاءً، لا حكاية وأخباراً، فليس لهذه الأحكام واقع تحكي عنه، وتتصدىٰ للأخبار عما فيه. ومن ثم لا تحكمها قواعد نظرية الصدق المنطقية. كما تضحى الأحكام العملية علىٰ أساس مذهب الحكماء اعتبارات ومواضعات وليست أحكاماً حقيقية، يمكن أن تنطبق عليها قواعد نظرية البرهان الأرسطية.

أثارت أبحاث السيد الخوئي في علم أصول الفقه اشكالية (اخبارية أم انشائية) الأحكام العملية، وطرحها أستاذنا السيد محمد باقر الصدر في أبحاثه الأصولية، وقد عالجنا هذه الاشكالية في دراستنا «الأسس العقلية»[1]. وسوف نشبع البحث ونعمّقه فيما يأتي عبر هذه الدراسة من معالجة مآل اتجاهات الحكمة العملية في غرب المعمورة.

أما موضوع اعتبارية الأحكام العملية فهو موضوع لم يتسرب من فكر الحكماء إلىٰ الجدل التاريخي الكلامي حول (حسن الأفعال وقبحها)، إلّا ما لاحظته لدىٰ الإمام الغزالي في «المستصفىٰ»، حيث استخدم إمام الأشعرية أدوات واتجاهات الحكماء في محاكمة اتجاه خصمه (مدرسة العقل الكلامية). إلّا ان فيلسوفاً أصولياً في مدرسة النجف الأشرف الحديثة أعاد الحيوية لمذهب الحكماء في اعتبارية الأحكام العملية، وتابعه تلميذاه المظفر والطباطبائي في تأكيد هذا الاتجاه، بل أفاض الثاني عبر دراساتٍ مستقلة في

(١) الأسس العقلية، السيد عمار أبو رغيف، ج ١، ص ١٨٦، دار الثقلين، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٧.

عرض هذا الاتجاه وتبنيه، وطرح أساس معرفي شامل للتمييز بين الاعتبار والحقيقة.

لقد وقفت في دراستي «الأسس العقلية» عند اتجاهات العلّامة الطباطبائي ونظريته في ميدان الأحكام العملية، وعالجتها عرضاً ونقداً. كما عمدت إلىٰ عرض الاتجاه المعارض تماماً لاتجاه العلّامة، الذي طرحه أحد تلامذته، أعني اتجاه الدكتور مهدي حائري، حيث وقف الأخير موقفاً مناقضاً تماماً لموقف أستاذه في عد الأحكام العملية أحكاماً حقيقية تخضع لقوانين الواقع، بل كل الاعتبارات ما هي إلّا جزء من هرم الوجود. وقد حاولت في الجزء الأوّل من «الأسس العقلية» الوقوف نقدياً من اتجاهات الدكتور حائري.

إلّا ان اتجاه الحكماء في عد أحكام العقل العملي ضمن زمرة الأحكام الاعتبارية يعني الغاء أي طابع عقلي للأحكام الأخلاقية، بل اقامة الأخلاق والحكمة العملية علىٰ أساس تجريبي خالص يرتبط ارتباطاً مباشراً بالجانب البيولوجي من حياة البشر والجانب المصلحي في بناء الاجتماع الإنساني. وهذا أمر قد نوافق علىٰ صدوره من باحث كـ«هربرت سبنسر» أو «ليفي بريل»، أي نجده منسجماً مع المنطلقات المعرفية لهؤلاء الباحثين. أما ان يصدر من حكماء مدرسة العقل المعرفية فهو أمر يبعث علىٰ الاستغراب في الحد الأدنىٰ.

هذا مضافاً إلىٰ مشكلة جادة يثيرها هذا الاتجاه، وهي مشكلة التهافت وعدم الاتساق بين التقويم المنطقي للأحكام العملية وبين سائر مواقف الحكماء الأخرىٰ، خصوصاً في أبحاث الالهيات بالمعنىٰ الأخص؛ إذ كيف يمكن لفيلسوف أن يقرر «وقد ذهبت الأشعرية في العدل والجور في حق الله

سبحانه إلىٰ رأي غريب جداً في العقل..... والتزموا انه ليس هاهنا شيء هو في نفسه عدل، ولا شيء هو في نفسه جور. وهذا في غاية الشناعة.... وذلك انه إذا فرضنا انه لا يتصف بعدل أصلاً، بطل ما يعقل من ان هاهنا أشياء هي في نفسها عدل وخير، وأشياء هي في نفسها جور وشر»[1].

ولآخر ان يقول «ان الشر يقال علىٰ وجوه فيقال شر للأفعال المذمومة، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق.... والشر الذي هو في الأفعال هو أيضاً انما هو بالقياس إلىٰ من يفقد كماله مثل الظلم... وكذلك الأخلاق انما هي شرور بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنه لاعدام النفس كمالات يجب ان تكون لها»[2].

ويقول «ولا يمكن ان يكون جمال أو بهاء فوق ان تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من جهة، فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وبهاؤه هو ان يكون علىٰ ما يجب له»[3].

كيف يمكن لهؤلاء الحكماء اكتشاف العدل والخير المحض وبـالذات، ومعرفة مبادئ الشر الأخلاقي، وتحديد الأفعال التي هـي شـر وظـلم، عـلىٰ أساسٍ من الآراء المحمودة والمشهورات التـي تـقوم عـلىٰ هـدي الاتـفاق والمواضعة! فهل يمكن ان تكون المشهورات مادة لأدلة الحكماء البـرهانية؟ ألم يقصد الحكماء من إثبات الخيرية المحضة لذات الباري الاثبات البرهاني،

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، ص ١٩٤ ـ ١٩٨ مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩.

(٢) الشفاء، الالهيات، ص ٤١٩، القاهرة ١٩٦٠، تحقيق الأب قنواتي، وسعيد زايد.

(٣) نفس المصدر، ص ٣٦٨.

فكيف يتسنىٰ لهم مثل هذا الاثبات والخير وما يجب فعله مفاهيم تتحدد وفق المواضعة والاتفاق؟

لكن عدم الاتساق الذي يلاحظ علىٰ موقف الحكماء، وما يثيره من دهشة واستغراب لا يصح ان يكون باعثاً لتأويلٍ متعسف لكلمات الأوائل، كما لا يصح علمياً ان يكون مسوغاً لتحميل الشيخ الرئيس مسؤولية هذا الارباك، والتحامل علىٰ أحد أكبر حكماء الإسلام. ثم كيف يمكن ان نبرئ ساحة أرسطو، ونصنفه علىٰ حكماء مدرسة العقل في الحكمة العملية والأخلاق؟! وأكتفي هنا بذكر بعض الاشارات التي تؤكد اتساق موقف الشيخ الرئيس في تقويم أحكام العقل العملي مع موقف سلفه المعلم الأول:

١ ـ ان أكبر خصوم الفلاسفة في تاريخ الفكر الإسلامي وأعرفهم بمواطن الجدل (أبو حامد الغزالي) يقرر مذهب الحكماء في مقاصد الفلاسفة، فيقول: «أما المشهورات فهي قضايا لا يعول فيها إلّا علىٰ مجرد الشهرة، ونظر العوام.....

مثل قولك: الكذب قبيح. والنبي ينبغي ان لا يعذب. ولا يدخل الحمام بغير مئزر بحيث تنكشف العورة. والعدل واجب. والظلم قبيح. وأمثاله. وهذه أمور تتكرر علىٰ السمع من الصبا، ويتفق عليه أهل البلاد لمصالح معاشهم، فتسارع النفوس إلىٰ قبولها، لكثرة الألف... ولو قدر الإنسان نفسه، وقد خلق عاقلاً، ولم يؤدب باستصلاح، ولم يتشبث بخلق، ولم يأنس باعتياد. وأورد علىٰ عقله هذه القضايا أمكنه الامتناع عن قبولها، لاكقولنا: الاثنان أكثر

من الواحد»[1].

واستشهادنا بالغزالي له دلالته الكبيرة في هذا المجال، إذ حمّل الرجل نفسه رسالة نقد الفلسفة والبحث عن مثالبها. ولا شك ان امام الأشعرية ـ وهو واسع الاطلاع ـ سوف تغمره السعادة حينما يجد خصمه اللدود الآخر (المعتزلة) متفقين في الرأي مع الحكماء في تقويم الأحكام العملية، لكنه سجل الرأي، الذي لم يختلف حول نسبته إلىٰ الحكماء عامة الباحثين.

٢ ـ ان كبار الباحثين في الأصول اليونانية لحكمة أرسطو العملية أكدوا ان أرسطو لم يعتمد في حكمته العملية علىٰ قواعد العقل، بل لم أعثر علىٰ من ادعىٰ خلاف ذلك في موكب الباحثين المحدثين. «فهم يرون ان الأسس الميتافيزيقية تتعلق في نظر أرسطو بموضوع آخر من الفلسفة، لأن الخير في ذاته لا يمكن ان يتحقق في الواقع أو يحوزه إنسان. أما نظرية الخير فيجب ان تكون عملية أصلاً... وليدلل علىٰ ان منهج الأخلاق عملي ومحدد... وان النسق اللازم له: استقراء الواقع والصعود إلىٰ النظريات لا الصدور عن المبادئ أو الأصول»[2].

يقول دلبوس: «ان الخلاف بين أرسطو وكَنْت هو في تصورهما للعلاقة بين النظرية والتطبيق، فأرسطو يرىٰ ان النظرية تترتب علىٰ التطبيق»[3].

---

(١) مقاصد الفلاسفة، الإمام الغزالي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف ١٩٦١ بمصر، ص ١٠٦.

(٢) الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دكتور أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، ط٣ ١٩٩٢، ص ١٩ ـ ٢٠، نقلاً عن سانتهلير في مقدّمة الترجمة للأخلاق النيقوماخية.

(٣) الأخلاق عند كَنْت، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ـ الكويت، ص ٣٨.

٣ ـ ان مذهب أرسطو في الأخلاق مذهب في الفضيلة، لم يستند نظرياً علىٰ نسق نظري تسوغه نظرية البرهان في مفهومها الأرسطي، بل اعتمد علىٰ الاستقراء والملاحظة، واتكأ أساساً علىٰ قيام الأخلاق في حياة الجماعة الإنسانية، فالفضائل من وجهة نظر أرسطو تتبلور في ظل المدينة. وهذا ما ينسجم تماماً مع اخضاع الأحكام العملية لاعتبارات الجماعة الإنسانية.

علىٰ أي حال أثارت اتجاهات ابن سينا في عدِّ الأحكام العملية من المشهورات والآراء المحمودة حماس بعض أنصار الحكماء فهرعوا متشبثين بتأويلٍ للنصوص، يمثل في أحسن الحالات دليلاً علىٰ عقم محاولات المتشبثين، وتأكيداً لمذهب الحكماء في اعتبارية الأحكام العملية. ولعل أوفق المحاولات التي يمكن ان يركب سبيلها المتحمسون للمنهج الأرسطي العقلي في المعرفة الإنسانية هي تلك المحاولات التي سعت إلىٰ بحثٍ مستأنف في طبيعة الأحكام العملية، لتخلص إلىٰ القول بان هذه الأحكام في جوهرها قضايا حقيقية إخبارية، تدخل في صميم نظرية الوجود، وتخضع لقوانين نظرية البرهان وأحكام القضايا الحقيقية الوجودية، وانّى لهذه المحاولات من النجاح!

والأوفق ـ من وجهة نظري وأنا من الذاهبين إلىٰ ان الحكماء قرروا اعتبارية الأحكام العملية، وأطلقوها من قيود نظرية البرهان ـ ان نبحث عن سر التهافت والارباك بين موقف الحكماء من الأحكام العملية وبين مواقفهم الأخرىٰ. هل من تفسير لموقف الحكماء؟ سوف أحاول الاجابة علىٰ هذا الاستفهام بادئاً من مراجعة وصفية لما أنجزه الحكماء في مجال نظرية البرهان،

ولموقفهم من النظرية الأخلاقية، واضعاً هذه الاجابة في ما يلي من فقرات:

أوّلاً: تبنى الحكماء المسلمون نظرية البرهان الأرسطية، أي نظرية (العلم)، التي طرحها أرسطو. حيث ذهب إلىٰ ان العلم يصبو إلىٰ (اليقين)، واليقين بتمامه لا يحصل إلّا عبر اليقين المنطقي، الذي لا يسمح بأي احتمال للخلاف، فيكون يقيناً بصدق النسبة في قضايا العلم، توأماً ليقين باستحالة نقيضها. هذا هو هدف العلم في مدرسة أرسطو، ولا يتسنىٰ بلوغ هذا الهدف إلّا باداة (البرهان)، حيث يوفر بمادته وصورته اليقينين.

البرهان في صورته القياسية يورث اليقين بالنتيجة، إذ القياس ضمان منطقي لسلامة الاستنتاج علىٰ قاعدة استحالة اجتماع النقيضين. أما مادة البرهان، أي مادة القضايا البرهانية، فلا تورث اليقين ما لم تستند العلاقة بين المحمول والموضوع في القضية البرهانية إلىٰ قاعدة عقلية، توفر بدورها لتلك العلاقة ثبوتاً وتقرراً يستحيل ان ينفك الموضوع عن محموله. وبهذا يضمن للاستنتاج البرهاني إثبات العلاقة بين الموضوع والمحمول ثبوتاً ضرورياً، يكون متعلقاً لليقين بثبوت النسبة واستحالة انفكاكها.

من هنا أضحىٰ واضحاً ان قضايا العلم في مدرسة أرسطو، مضافاً إلىٰ اتصافها بالعموم والدوام لا بدّ ان تتصف بالضرورة، أي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع. سواء استندت هذه الضرورة إلىٰ العلاقة الذاتية بين الموضوع والمحمول، أم استندت لوجود رباط ضروري علّي بين ماهيتي الموضوع والمحمول.

ولا أدري أيهما الأسبق في ذهن أرسطو، وما هي طبيعة العلاقة في جدل

عقل أرسطو بين نظرته المعرفية وموقفه المنطقي من العلم والمعرفة العلمية، وبين نظرته الكونية وفهمه للطبيعة. حيث استحال العالم في ذهن أرسطو إلىٰ سلسلة مترابطة من العلاقات الضرورية التي لا تقبل الانفصام، عالم متماسك في كائناته تماسك ذرات الحديد في ضوء العين المجردة، وعلم متماسك تربطه سلسلة من العلاقات الضرورية التي لا انفصام لها.

إذن فالضرورة الوجودية تحكم مفردات هرم الوجود برباطها الوثيق، كما تحكم مفردات هرم المعرفة الإنسانية الحقة بهذا الرباط. هذه المعرفة التي لكي تكون علماً ويقيناً ومن ثم تتوفر علىٰ صدقها مع واقعها الضروري، لابد ان تكون ضرورية. وبهذا لا بدّ ان تكون المعرفة الإنسانية بحقائق العالم عقلية حقاً، أي ان تنطلق وتتكأ علىٰ مبادئ العقل الضرورية.

ومن هنا تصبح قضايا المعرفة الإنسانية ـ حسب وجهة نظر المدرسة الأرسطية ـ قضايا عقلية. وهذه القضايا بحكم الرباط الضروري بين محمولها وموضوعها يستحيل ان يطرأ عليها التخصيص؛ إذ التخصيص يعادل سلب الذات عن الذاتيات أو سلب العلّة عن معلولها. فما دامت أحكام العقل ضرورية مطلقة، وثبوت المحمول للموضوع فيها يستحيل ارتفاعه، فسوف يستحيل بذلك عروض التخصيص علىٰ أحكام العقل؛ إذ التخصيص يعادل سلب الضرورة، ويعني إمكانية تخلف المحمول عن موضوعه.

ثانياً: أنصبت جهود الحكماء في الحكمة العملية علىٰ تدبير المدينة والمنزل وتحديد أحكام السلوك بوصفها أحكاماً تدبيرية تنتظم الأفعال عملياً، في عالم واقعها الخارجي. ومن الملاحظ ان أحكام الأفعال وهي تتحرك عملياً

في أرض الواقع لا تكون عملية، ولا تتسم بالحكمة إذا جعلناها أحكاماً آبية عن التخصيص والاستثناء.

إذ كيف يمكن ان تكون أحكام الواجب عملية، وهي مطلقة شاملة لكل حالات الإنسان؟! وكيف يمكن ان تكون أحكام الواجب والضرورات الأخلاقية مطلقة والأفعال في أرض الواقع تتعارض وتتداخل؟! أجل ان تأسيس حكمة عملية تنظر إلىٰ عالم الأفعال الخارجي لا بدّ ان تأخذ بنظر اعتبارها ـ لكي تحافظ علىٰ سمتها الحكيمة ـ واقع الأفعال الموضوعي، وما يطرأ عليها من حالات، وما يعتري المخاطب من معوقات.

أجل، ان كل فعل من الأفعال الإنسانية في عالم الخارج لا يوجد بذاته، وانما يوجد بفاعله، وتوأم ما يلابسه من حالات وظروف. فالفعل في العالم الموضوعي لا ينفك عن المعوقات والمزاحمات. خذ أي فعل من الأفعال سوف تجد انك حينما تريد ان تحمل عليه سمة الواجب فعليك ان تقوّمه إلىٰ جانب سائر ملابساته. فإذا سُئلت عن قضية من القضايا أو حدث من الأحداث، وأردت الاجابة التي هي فعل من الأفعال تجد ان الاجابة الصادقة قد تؤدي إلىٰ المس من كرامة المخاطب أو تؤدي إلىٰ هلاكك أو حرمانك من حق أكيد وحاجة ملحة وهكذا. ولكي تحمل سمة الواجب علىٰ الفعل عليك بالموازنة آخذاً بالاعتبار قدرتك الارادية علىٰ تحمل عواقب امتثال الواجب.

من هنا فأحكام التشريع الأخلاقي، أي شرعة الأخلاق وما يسميه كَنْت «مذهب الفضيلة» لا بدّ ان تأتي مرنة مطواعة للتقييد والتخصيص والاستثناء.

ثالثاً: ان نهج الحكماء المسلمين في علم الأخلاق مستوحىً برمته من

حكمة اليونان، وإذا أردنا ان ننصف التاريخ الفكري والثقافي للمسلمين فما علينا إلّا ان نقرر ان الحكمة العملية التي طُرحت في ضوء الجدل الكلامي هي الانتاج الإسلامي الأصيل، إذ توفرت هذه الحكمة علىٰ كل عناصر الابداع وسمات الانتاج الداخلي. بينا لم يمثل الحكماء المسلمون إلّا دور اعادة انتاج الحكمة العملية اليونانية، مادةً ومنهجاً. وكل ما حققوه من ابداع أو تجديد لم يخرج عن فلك الروح اليونانية.

ان انتاج أرسطو في الحكمة العملية ما هو إلّا مذهب في الفضيلة، ومحاولات تدبيرية لتوجيه السلوك، الصق ما تكون بتشريعٍ أخلاقي عملي. بل الحكمة العملية اليونانية باسرها ما هي إلّا مذهب في السعادة، أي اتجاهات تدبيرية لتحقيق السعادة، ولم تأخذ بنظر اعتبارها تأسيس مبادئ نظرية للأخلاق.

أما علم الكلام الإسلامي فقد انطلق الجدل بين مدارسه من قاعدة تأسيس المبادئ النظرية للحكمة العملية. وتمخض عن الجدل الكلامي مذهب عقلي في الحكمة العملية، هذا المذهب الذي مهما اختلفت مواقفنا منه فهو يمثل ـ حسب وجهة نظري ـ الوجه الحقيقي للانتاج العقلي الإسلامي.

رابعاً: عكف الحكماء علىٰ تحديد ما هو برهاني من الأحكام، يدخل في دائرة العلم، وما يخرج عن هذه الدائرة من الأحكام. فلاحظوا ان الأحكام التدبيرية التي تتحدث عما ينبغي فعله أحكام يدخل التغيير وعدم الثبات في صميمها، ولا يسع لحكيم ان يقرر لها الاطلاق. انها أحكام تتحدث عما يجب وتقرر ضرورة عملية للأفعال، لكن هذه الضرورة ليست علىٰ غرار الضرورة

الوجودية، التي لا تنفك عن الموجودات، بل يستحيل انفكاكها.

وبهذا تحرم الأحكام العملية عن أي حكم عقلي، لأن أحكامها ترتبط بالواقع التجريبي للأفعال، بغية تحقيق السعادة لبني الإنسان في الحياة المدنية. أما أحكام العقل فهي لا تتلائم بثباتها وضرورتها اللازمة مع واقع حياة المدنية المتغير، والتي تتقرر ضروراته تبعاً لحاجات المجتمع المدني المتغيرة المتحولة.

هذا هو تفسيري لموقف الحكماء وسره، الذي يحار الباحث في إثبات الانسجام والاتساق له مع سائر مواقف الحكماء الأخرىٰ. فالحكماء يعتقدون ان الأحكام العملية لو كانت ذاتية لموضوعاتها لما اعتراها التقييد والتخصيص، ومن ثم فهي ليست عقلية، انما يقررها العقلاء وفقاً لمصالح مدينتهم وحياتهم التي ينشدون لها السعادة.

وفي ضوء هذا المذهب ـ الذي هو المذهب المنتصر في جدل المعرفة الغربية الحديثة ـ ليس هناك مقياس علوي تتحدد في ضوءه «المصلحة»، بل يبقىٰ الباب مفتوحاً أمام الهيئة الاجتماعية لتقرر ما ينبغي وما لا ينبغي من الأفعال. وبهذا تفقد الحكمة العملية مرتكزها، وتفقد الأخلاق قاعدتها ومسوغ مشروعيتها.

وليس أمام البحث العقلي من سبيل سوىٰ استبصار افق يميز بين الحكمة العملية على مستوىٰ العقل وبين الحكمة العملية كمذهب في الفضيلة وكتشريع أخلاقي أو قل كأخلاق مشرعة. والعقل علىٰ المستوىٰ الأوّل يدرك مبادئ الأخلاق ادراكاً أولياً بديهياً، اما علىٰ المستوىٰ الثاني فتضحى الأحكام

العملية أحكاماً عقلائية، تختلط فيها أحكام العقل بأحكام التجربة. لكنها أحكام غير عقلية علىٰ كل حال، انما يستهدي المشرّع بنور حكمة العقل، فيضع قواعده وتشريعاته مهتدياً بهذا النور، ساعياً لكي يبقىٰ هذا النور متوهجاً علىٰ أرض الواقع. أي ان أحكام العقل تصبح قيماً ومعاييراً بيد المشرّع يستهدي في ضوءها، وتكون حكماً علىٰ أخلاقية تشريعاته.

هذا هو جوهر الاتجاه الذي يتبناه الباحث، وقد تم عرضه في الجزء الثاني من دراستي «الأسس العقلية». وإذ يتجاوز البحث في ضوء هذا الاتجاه الاشكالية، التي أفضت إلىٰ موقف الحكماء، فانما يتجاوزها منطلقاً من أفق خاص في فهم الأحكام العملية، والتمييز بين عالميها، عالم العقل الخالص وعالم الواقع الموضوعي للأفعال، كما ينطلق من كسر قيد حكومة نظرية البرهان علىٰ جميع أحكام العقل، إذ للعقل أحكام لا تخضع لنظرية البرهان، وهي الأحكام العملية الأولية.

انشائية الأحكام العملية أم اخباريتها؟

لا زلنا نتحدث في دائرة الشرق، وقد طرحت هذه الاشكالية ـ كما أشرت ـ في هذه الدائرة، عبر دراسات علماء أصول الفقه، وعلىٰ وجه التحديد في إبحاث السيد الخوئي الأصولية، وقد ناقشها أستاذنا الصدر، وعرضنا لهذا الموضوع في «الأسس العقلية». وحيث أجد ضرورة بسط وتعميق البحث حول هذا الموضوع أعود لألخّص ما طرح في «الأسس العقلية» أولاً، ثم نتابع البحث.

علّق السيد الصدر علىٰ ما يظهر من نصوص أستاذه الخوئي في ذهاب الحكماء إلىٰ ان الأحكام العملية قضايا انشائية، فقال: «انهم يـصرحـون بـان المشهورات قضايا مقرونة بالتصديق الجازم... ومن الواضح ان فرض التصديق الجازم يستلزم افتراض القضية خبرية». وقد أجبت علىٰ ذلك بـان التـصديق بهذه الأحكام لا يقع علىٰ كونها وقائع، بل باعتبارها أحكاماً تـضمن الصـالح العام. ولا أجد هذه الاجابة شافية مقنعة!

نستأنف الحديث فنقول: ان الأحكام العملية يقع التصديق بها كأحكـام والتزامات قائمة في حياة الجماعة ـ من وجهة نظر الحكماء ـ كما يقع التصديق بكل الأحكام الاعتبارية التي يلتزم بها أبناء العقد الاجـتماعي، أو المـؤمنون بالديانات والشرائع السماوية. فانا أصدق بأنني ملزم باداء الصلاة والصيام شهر رمضان، فهل يحول هذا التصديق وجوب صيام شهر رمضان وقـول المشـرع «يجب صوم شهر رمضان» إلىٰ قضية اخبارية؟

ان التصديق بالأحكام العملية لا يحول هذه الأحكام إلىٰ قضايا اخبارية يصح وسمها بالصدق أو الكذب، لأن التصديق لا يتعلق بذات الاعـتبار، انـما ينصب علىٰ الخطاب الاعتباري للمصدق والمؤمن بهذاالخطاب. فـالمسيحي لا يصدق بوجوب صوم شهر رمضان، أي لا يعتقد بهذا الوجوب، رغم شمول الخطاب له. وأهل الشارقة لا يعتقدون بقبح مد الأرجل في مواجهة الجـليس فلا يصدقون بالحكم القائل «لا ينبغي مد الأرجل فـي مـواجـهة الجـليس». فالايمان والتصديق بالشرائع والقوانين لا يحولها إلىٰ قضايا اخبارية.

أجل ان الجمل الانشائية تُعد بدلالتها الالتزامية قـضايا يـمكن وصـفها

بالصدق أو الكذب. اما ذات الجملة الانشائية فهي ليست بقضية ولا يصح وسمها بالصدق أو الكذب. فالسائل المستفهم يمكن ان تقول عنه وهو يستفهم انه كاذب، والكذب لا ينصب علىٰ الجملة الانشائية التي هي الاستفهام، بل ينصب علىٰ دلالة الجملة الالتزامية، حيث تدل الجملة الاستفهامية التزاماً علىٰ جهل المتكلم بالمسألة وطلبه الايضاح، بينا كان السائل عالماً استهدف المماراة والاحراج، فصح وصفه بالكذب، أو وصف استفهامه بالكذب.

ان الانشاءات حينما تقع في عالم الخارج تضحى وقائع، يصح وصفها والاخبار عنها، وعن مداها وأثرها، وهذا الاخبار لم ينشأ جراء كونها قضايا اخبارية. بل تبقىٰ الاعتبارات أحكاماً متقومة بمنشأ اعتبارها، وليست وقائع كونية من نسيج العالم الموضوعي، الذي تحكمه قوانينه الخاصة. فليست هناك علاقات ذاتية موضوعية بين الأحكام الاعتبارية، بل هي أحكام قابلة للجعل، وقابلة للرفع.

ولعلنا نضيف إلىٰ معالجة هذه الاشكالية ايضاحاً حينما نقرأ نص الشيخ الرئيس التالي:

«فإن التسليم والشهرة ليسا مبنيين علىٰ الحقيقة، بل حسب مناسبتهما للاذهان، وبحسب أصناف التخيل من الإنسان. فمن المشهورات ما يكون السبب في شهرته تعلق المصلحة به، واجماع ارباب الملل عليه، قد رآه متقدموهم ومتأخروهم، حتىٰ انها تبقىٰ في الناس غير مستندة إلىٰ أحد، وتصير شريعة غير مكتوبة، وتجري عليها التربية والتأديب، مثل قولهم: العدل يجب فعله، والكذب لا يجب قوله»[1].

(١) الشفاء، المنطق، ج ٣، الجدل، ص ٣٩.

وهناك نص لدىٰ نصير الدين الطوسي في «التجريد» قسم المنطق، ذهب فيه إلىٰ ان المشهور يقابل الشنيع، ومن ثم لا يجب ان يكون صادقاً، أي من أنكر المشهور فهو يرتكب ما يوسم بالشنيع، ولا يصح ان نقول انه كاذب، خلافاً للأحكام البرهانية الأولية والنظرية فهي صادقة وانكارها من حيث كونها تورث اليقين سيكون قولاً مخالفاً للواقع (كذب). «قال: والواجب قبولها مشهورة بحسب الأغلب ولا تنعكس وتستعمل في الجدل لشهرتها لا لوجوب قبولها وليس كل مشهور صادقاً بل المشهور يقابل الشنيع كما ان الصادق يقابل الكاذب»[1].

علىٰ أي حال، ليس في وسعنا قبول وجهة نظر المؤولين لنصوص الحكماء. فمواقف مدرسة الحكماء المسلمين ـ من وجهة نظر متابعتنا ـ لا تحتمل التأويل، وهي واضحة حسب فهمنا في تبني اتجاه الاعتبار والمواضعة، كأساس لتفسير الأحكام العملية. هذا الاتجاه الذي وجدناه جلياً في نصوص الشيخ الرئيس ومحيط مدرسته بشكل عام، وهو واضح أيضاً في ضوء نصوص مدرسة اصفهان. وقد عضّدت دراستنا عن نصير الدين الطوسي واتجاهاته في الحكمة العملية فهمنا وخيارنا في تفسير اتجاه الحكماء المسلمين.

إذن الأحكام العملية ـ من وجهة نظر الحكماء ـ اعتبارات ومواضعات لا تخضع لنظرية الصدق، بل هي جمل انشائية لا توصف بالصدق والكذب، وهما من أحكام القضايا الاخبارية، التي تنبأ عن واقع، انما توصف الأحكام

(١) الجوهر النضيد، نصير الدين الطوسي، شرح العلّامة الحلي، الطبعة الحجرية، ص ١٩٩.

العملية بما يلائم صلاحياتها، من قبول واعتراف أو رفض وتشنيع بها ـ علىٰ حد تعبير نصير الدين الطوسي.

لكن حكيماً من متأخري حكماء المسلمين وهو الفيلسوف السيد محمد حسين الطباطبائي قرر أمراً آخر بشأن الأحكام العملية والمدركات الاعتبارية بشكل عام. فالطباطبائي في سياق نظرية أشمل من الأحكام العملية ينتهي إلىٰ ان هذه الأحكام اعتبارية في جوهرها، ومن ثمّ فهي أحكام كاذبة. وآية ذلك ان الاعتبار ـ حسب وجهة نظر الطباطبائي ـ يعني اضفاء طابع الواقعية علىٰ ما يقع في عالم وهم المعتبر. فحينما يسم الفعل بالوجوب فهو يقوم باضفاء طابع الضرورة والوجوب (القائم بحسب الواقع بين قواه الفعالة وما يصدر عنها من حركات) علىٰ الأفعال الارادية. عندئذٍ «ماذا يفعله الباحث الذي يعكف علىٰ تحديد صدق وكذب القضايا ومطابقتها وعدم مطابقتها انطلاقاً من وجهة النظر الواقعية، ماذا يفعله هذا الباحث حينما يواجه تلك المفاهيم والقضايا المجازية والاستعارية؟ من الواضح ان هذا الباحث سوف يقرر عدم التطابق بين تلك المفاهيم بمفرداتها مع المصاديق الخارجية، ويقرر أيضاً كذب القضايا التي تؤلفها»[1].

لقد عالجت دراستنا «الأسس العقلية» نظرية الطباطبائي، هذه النظرية التي تشكل محوراً في الجدل الايراني المعاصر حول الحكمة العملية. يهمنا هنا ان نلاحظ صنيع الطباطبائي مقارناً مع اتجاهاتٍ في حكمة الغرب

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، السيد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة عمار أبو رغيف ح ١، ص ٥١٢. مؤسسة أم القرىٰ، ١٤١٨هـ.

المعاصر. وهي اتجاهات يرتد معضمها إلىٰ الذي بدأ قراءته للحكم الأخلاقي من البحث عن معاني المصطلحات الأخلاقية، فأثار اشكالية هوية هذه الأحكام، أعني «دافيد هيوم»، الذي تشكل اشكالياته مصدر القلق المشروع في البحث العقلي المعاصر.

بدأ هيوم من تحليل المعاني الأخلاقية، أو قل من تحليل محمولات الجمل الأخلاقية، انطلاقاً من مذهبه واتجاهه المعرفي، ذي النزعة التجريبية الخالصة؛ وحيث لم يجد أي واقع موضوعي يمكن مشاهدته أو أي نسبة منطقية أزاء مفاهيمنا عن الحسن والعدل والحاسة الخلقية يستنتج ان دور المصطلح الأخلاقي ليس الحكاية عن الكيفيات والنسب، بل يفيد لوناً من الاحساس.

امتداداً لـ«هيوم» طرح فلاسفة الوضعية المنطقية نظير (آير) و (كارناب) مشروع اخراج الأحكام العملية من دائرة المعرفة والمنطق، فالأحكام العملية ـ حسب هؤلاء ـ ليست قضايا يمكن ان توصف بالصدق والكذب؛ لأن المحمولات الأخلاقية ليست جزءً تحليلياً من موضوعاتها، ولا تشير إلىٰ وقائع يمكن التحقق من صدقها تجريبياً، فهي شبه قضايا.

لكننا لاحظنا في متابعة لنصوص (آير) عبر دراستنا «الأسس العقلية» ان (آير) لا يكتفي بسلب سمة الاخبارية عن الأحكام العملية، بل يتعدىٰ ذلك فيسم المفاهيم الأخلاقية بانها مفاهيم كاذبة. بينا يؤكد في نفس الوقت ان الأحكام الأخلاقية لا تخضع لنظرية الصدق لانها أحكام غير اخبارية، وقد لاحظنا في «الأسس العقلية»[1] تهافتاً بين موقفي (آير) لم نمتلك آنذاك

(١) ج ١، ص ١٩٣.

تفسيراً له، غير ان هناك موقفاً مشابهاً لموقف (آير) لدىٰ (جون ماكي)، يفسر لنا ما لاحظناه من تهافت.

الطباطبائي وجون ماكي:

اختلاف الطباطبائي مع فلاسفة التجريبية المعرفية نظير آير، كارناب، راسل، ماكي... أمر لا يثير استغراباً، لاختلاف القاعدة المعرفية التي يعتمدها الفريقان. فالطباطبائي فيلسوف عقلي معرفياً، تشكل مدركات العقل القاعدة لهرم نظامه المعرفي، فإذا قُدر لمثل هذا الفيلسوف ان يختلف مع أولئك الحكماء الذين ينطلقون في رؤيتهم للأحكام العملية من قاعدة معرفية تجريبية فامرٌ في غاية الانسجام؛ انما المدهش هو لقاء الفريقين!

نظرية (جون ماكي)[1] في تفسير الأحكام العملية تنطلق من موقف معرفي تجريبي دون ريب. لكنها تعتمد علىٰ مقدمتين أساسيتين، أو قل تعتمد علىٰ منظارين، ففي ضوء منظار التحليل اللغوي لاستخدامات الأحكام العملية ينتهي ماكي إلىٰ «تفسير الطابع الواقعي للغة الأخلاق، أي ذلك الطابع الذي يظهر في استعمالنا للمحمولات الأخلاقية للاشارة إلىٰ الواقع الموضوعي علىٰ نحو يفترض احتواءه لقيم أخلاقية»[2]. فهناك ميل متأصل في استخدام اللغة الأخلاقية نحو اعتبار الوجوب والضرورة الأخلاقية أمراً قائماً في ذات

---

(١) اعتمدت أساساً في توثيق اتجاهات (جون ماكي) علىٰ كتاب: الأخلاق والعقل، للدكتور عادل ضاهر، دار الشروق، عمان ١٩٩٠.

(٢) الأخلاق والعقل، ص ١٢٨.

الأفعال، واسباغ طابع موضوعي علىٰ الالزام الأخلاقي عامة.

تلاحظ ان (ماكي) يبدأ في نظريته بداية الطباطبائي؛ كانت بدايتهما من دلالة الاستعمال اللغوي، وعلىٰ وجه التحديد من بحثٍ في صميم فلسفة اللغة. فالعلّامة الطباطبائي بدأ مع الاعتبار عامة من فكرة المجاز اللغوي، فكانت الأحكام العملية مجازاً لغوياً، ينطوي علىٰ اضفاء طابع الحقيقة علىٰ ما يتواضع عليه البشر من اعراف وأحكام. فالعلّامة وماكي يلتقيان في منطلق التحليل، ويلتقيان أيضاً في النتيجة من ان الأحكام العملية يراد لها في الاستخدام وعالم الدلالة اللغوية اسباغ طابع الحقيقة عليها، وتأصيلها في العالم الموضوعي كأشياء وحقائق.

علىٰ ان كلا الحكيمين في تحليلهما، وفيما طرحا من نظرية في مجال الدلالة اللغوية لم يقدما لنا سوىٰ مؤشرات تقع في دائرة الدرس السايكولوجي. رغم ان الطباطبائي كان الصق بالبحث اللغوي، حيث بدأ من فكرة المجاز اللغوي، لتكون الأساس في تحديد هوية الاعتبار عامة.

اما المنظار الآخر والمقدمة الثانية التي قامت عليها نظرية جون ماكي فهي قراءة وجودية لواقع الأحكام العملية، أي يتجاوز في هذا المنظار الدلالة اللغوية، وينصب الاهتمام علىٰ تحليل واقع الأحكام العملية؛ حيث يجد محمولات هذه الأحكام مفاهيماً ليس لها واقع موضوعي، وهي ليست جزءً من نسيج الوجود الواقعي للأشياء، خلافاً للاتجاهات الطبيعية، وانسياقاً مع اتجاه الفيلسوف التحليلي (جورج مور). إذ يعد الأخير الناقد الرئيسي للفلسفة الأخلاقية الطبيعية.

في ضوء هذين المنظارين يخلص جون ماكي إلىٰ القول ان الأحكام العملية أحكام كاذبة، ولا يمكن ان تشكل موضوعاً للمعرفة. وآية ذلك ان الحكم الخلقي ليس له واقع موضوعي يمكن التحقق منه معرفياً. اما لماذا أضحت الأحكام الخلقية أحكاماً كاذبة، فامرٌ يستدعي ان نضيف إلىٰ كونها غير ذات واقع موضوعي ان هذه الأحكام تحمل صفات موضوعية علىٰ الأفعال وتفترض ان هناك صفة هي الواجب والمحظور الخلقي، وهذه الصفة قائمة موضوعياً في فعل من الأفعال، وبما ان مثل هذه الصفات الموضوعية ليس لها واقع، إذن فكل حكم خلقي سوف يكون حكماً كاذباً.

تلاحظ ان هناك تطابقاً بين موقفي الطباطبائي وجون ماكي في نفي صفة الواقعية عن الأحكام الخلقية، وفي وسمها بالكذب. لكن مفهوم الواقعية لدىٰ الطباطبائي أوسع دائرة من الواقعية لدىٰ ماكي، إذ الواقع المنفي في حكاية الطباطبائي هو الأعم من العالم الطبيعي وعالم العقل الأولي، إذ الطباطبائي فيلسوف عقلي لا يستبعد المفاهيم العقلية القبلية، لكنه لا يجد لمدركات العقل العملي محلاً في مبادئ البرهان (المفاهيم العقلية القبلية). اما ماكي فالواقع لديه عالم التحقق الموضوعي الخارجي.

نظرية جون ماكي

بغية استكمال خطوات بحثنا الراهن بوضوح، ونظراً لأهمية نظرية جون ماكي في سياق البحث عن هوية الأحكام العملية؛ كان لا بدّ لنا من تفصيل البحث في أطراف نظرية جون ماكي، وما لابسها من اتجاهات في عالم

الحكمة الغربية المعاصرة.

ينطلق جون ماكي من التفرقة الحديثة بين أحكام الواقع أو الوجود وبين أحكام القيمة، فيعد الأحكام الأخلاقية في زمرة الأحكام القيمية. ومن ثمّ فهي ليست سمات موضوعية للأفعال. علىٰ ان التمييز بين أحكام الواقع وأحكام القيمة بدأ واضحاً لدىٰ فيلسوف التجريبية «دافيد هيوم». واستخدمه «جورج مور» أداة رئيسية لنقد الاتجاهات الطبيعية في فلسفة الأخلاق. تلك الاتجاهات التي تعد المحمولات الأخلاقية سمات واقعية تتصف بها الأفعال.

ولما كانت المحمولات الأخلاقية سمات غير قائمة في عالم الخارج، لدىٰ (مور)، إذن لا يمكن ان تكون الجمل الأخلاقية معطيات تجريبية، ومن العبث ان نتوسل بالحس كأداة لمعرفة المفاهيم الأخلاقية. ومن ثمّ انضم الفيلسوف التحليلي (جورج مور) إلىٰ زمرة الفلاسفة الحدسيين القائلين بان المعرفة الخلقية تنبع من الحدس العقلي المباشر، وان اختلفوا في تحديد الموضوع الأساسي للمعرفة العقلية المباشرة، هل هو مفهوم الخير والشر وغيره من الصفات الخلقية، أم مبادئ خلقية مجردة، أم علاقة بين الفعل بماهيته وبين كونه واجباً؟

هناك اعتراض وجهه (جون ماكي) إلىٰ الحدس العقلي عامة، وهو اعتراض يشكل اشكالية امام جميع الاتجاهات القائلة بالبداهة والحدس الأولي في مجال الأخلاق، وسوف نهتم بالوقوف عنده وفحص مدىٰ سلامته. انما يهمنا فعلاً ان نعود إلىٰ نظرية (ماكي) في صورتها الأساسية، ونتفحص حججه في إثبات كذب الأحكام الخلقية، والاتجاه نحو لونٍ من

اللاأدرية الأخلاقية.

نبدأ من موضوع تشييء القيم، حيث ذهب (ماكي) إلىٰ ان هناك ميلاً متأصلاً لدىٰ الإنسان نحو تشييء القيم، ومنحها صفة الواقعية والتحقق الخارجي. فحينما نقول (العدل حسن) أو (الصدق واجب) نعني ان الحسن والوجوب صفات قائمة في العدل والصدق، أي ان الأفعال تتصف بهذه الصفة في واقع وجودها.

ان محاولة الإنسان في استخداماته اللغوية باتجاه تشييء المفاهيم المجردة أمر لا يمكن انكاره، بل البحث في علوم اللغة وعلوم النفس يؤكد ان اللغة تنشأ من حيث الأساس انطلاقاً من الواقع المادي لحياة الإنسان. أي ان النظام اللغوي مادي النشأة، ومن ثم يرتبط التعبير اللغوي عن المفاهيم المجردة بشكل طبيعي بمزاج النظام اللغوي، الذي طبعته نشأته.

مضافاً إلىٰ ان اللغة أداة تعبير ووسيلة تفاهم، ولا مناص لهذه الوسيلة حتىٰ في دلالالتها المجردة من الاقتراب إلىٰ عالم الحس، والمحك الحسي، الذي يقرب المعقول المجرد، فتتيسر عملية التفاهيم الإنساني التي هي غاية اللغة بل مسوغ وجودها.

لكن التشييء الدلالي في نظام اللغة الإنساني ليس محور البحث الفلسفي الساعي صوب تحليل المضمون المعرفي للأحكام، سواء أكانت أحكاماً نظرية وقضايا اخبارية أم كانت أحكاماً عملية وجملاً انشائية. لنفترض جدلاً ان الاستخدام اللغوي للأحكام والمحمولات الأخلاقية عامة يتجه صوب افتراضها واقعاً خارجياً قائماً في موضوعاتها. فهل ينساق البحث

العقلي مع هذا الافتراض ليذهب إلىٰ ان المضمون الحقيقي للأحكام القيمية أمر حسي طبيعي؟

لنأخذ مثلاً الفروض العلمية، سواء أكانت في حقول المعرفة التجريبية أم كانت في حقول المعرفة الرياضية أو المنطقية بل عامة المعرفة العقلية. فهل الفرض العلمي ـ ونحن نبحث عن تأكيده أو ابطاله ـ قضية شيئية؟ حينما يكون الأمر مرتبطاً بالمعرفة العقلية يصبح واضحاً ان الفرض العقلي حتىٰ بعد تأكيده لا يقصد تشييئه، لا في عقل الباحث ولا في استخداماته اللغوية. اما الفرض التجريبي فجوهر البحث العلمي هو ان يبحث عن الشواهد والأدلة التي تحوّل هذا الموجود العقلي إلىٰ قضية واقعية حسية، تدعمها أدلة التجريب.

جوهر اشكالية ماكي يرجع ـ حسب وجهة نظر بحثنا ـ إلىٰ الخلط بين الأحكام الأخلاقية وبين الصفات التي تطلق علىٰ موضوعاتها. طالما تستخدم اللغة الأخلاقية صفات تطلقها علىٰ الأفعال كالخير والشر والحسن والقبح... ومن ثم جاء البحث لدىٰ كثير من الباحثين متجهاً نحو تحديد هوية هذه المفاهيم هي هل صفات واقعية، هل هي مفاهيم يمكن تعريفها، هل هي صفات لاحقة أم صفات أصيلة...

هذا الخلط لس جديداً، بل وقعت به أبحاث المتكلمين المسلمين، وتنبه إليه بعضهم، وأظن ان عضد الدين الايجي هو أوّل من عالج بمنهجية الخلط بين مفهوم الحسن كصفة أو كحالة وبين مفهوم الحسن بوصفه مدركاً أخلاقياً. وأكد ان الحسن كصفة موضوعية أو كحالة نفسية أمر خارج عن دائرة البحث في الحسن والقبح، وهل هما عقليان أم شرعيان.

الأحكام الأخلاقية في جوهرها أوامر ونواهي تـلحق الأفـعال، وليس هناك خير أخلاقي أو شر أخلاقي أو حسن وقبح منفصلاً عن مفهوم الواجبات الأخلاقية. ومن ثم يضحى البحث عن بساطة أو تركيب مفهوم الحسن والخير والقبح والشر لا موضوع له، كما يظهر أيضاً ان هذه المفاهيم مـفاهيم لاحـقة، تطلق علىٰ الأفعال، وتوسم بها الأفعال، تبعاً لأحكام الواجبات الأخلاقية التي تلحق الأفعال.

علىٰ أي حال لم يفضِ مذهب (ماكي) في تكذيب الأحكام العملية إلىٰ اخضاعها لنـظرية الصـدق، مـا دامت الصـفات المـحمولة عـلىٰ المـواضـيع الأخلاقية ليست جزءً من نسيج العالم الواقـعي. فـهي لا تـتعدىٰ فـي جـميع صورها الدعاوى الكاذبة، وكذبها ينشأ من عد ما هو غـير واقـعي (الصـفات الأخلاقية) أمراً واقعياً. لكننا نتساءل عـن مـبرر وسـم الأحكـام الأخـلاقية بالكذب سواء عند الطباطبائي أم عند ماكي؟

لقد انطلق كل من الطباطبائي وماكـي فـي تـرتيب حـجته مـن الدلالة اللغوية، وإذا تفحصنا حجتيهما نجد ان موقفهما مـن الدلالة يسـتبطن مـوقفاً مسبقاً. فالأوّل يقرر ان الاعتبار ومنه الأحكام العملية عبارة عن أخذ شيء في حد شيء آخر، فحينما تسم الوفاء بالوعد بالوجوب العملي فقد أعطيت للأمر الاعتباري حد الأمر الواقعي الذي هو الوجوب والضرورة الوجودية، والثاني يقرر ان الإنسان في استخدامه اللغوي للقيم يسعىٰ إلىٰ تشييئها ووضعها موضع الشيء الخارجي الواقعي.

تلاحظ ان كلاً منهما ينطلق من ان السمات القيمية والأخلاقية ليس لها

وجود في عالم الواقع في المرتبة الأولىٰ، وإلّا ما معنىٰ كونها مجازية أو انها تشبيء، لا يعني ذلك سوىٰ انها غير حقيقية وليست أشياء من نسيج العالم الخارجي، ولذا أضحت مجازاً واتجه الإنسان في استخداماته اللغوية إلىٰ تشييئها واعطائها حد الشيء الحقيقي الخارجي.

عندئذ اين كذب الاستخدام اللغوي؟ ما دامت الصفات الأخلاقية وعموم المحمولات العملية التي تقال علىٰ الأفعال أموراً اعتبارية ومواضعات تترسخ في الدلالة اللغوية، فكيف صح وسمها بالكذب، هل هناك واقع خلف الاعتبار والمواضعة لكي يكون محكاً لامتحان الاعتبار واختبار صدقه أو كذبه؟

إذن ينصب البحث الفلسفي علىٰ تحديد طبيعة الأحكام الأخلاقية، وما هو محمولها، وكيف تترتب الصفات علىٰ الأفعال الأخلاقية؟ نحن نعتقد ان الجمل الأخلاقية ترجع في جوهرها إلىٰ حمل الواجب ولا ينبغي فعله. ومن ثم فهي أحكام انشائية لا توصف بالصدق والكذب. لكن عدم امكانية وصفها بالصدق والكذب لا يعني بالضرورة ان الأحكام الأخلاقية أجمع أحكام اعتبارية ومواضعات عرفية.

اما بالنسبة إلىٰ اشكالية الصفات التي تحمل علىٰ الأفعال كالحسن والقبح والخير والشر والكمال والنقص والمطلوب وغير المرغوب... فهي لا يمكن ان تدخل في دائرة الحكم الخلقي ما لم تكن في طول الحكم علىٰ الفعل بالواجب، أي ان حمل الواجب علىٰ الأفعال هو الذي يتيح لنا وسم الفعل بانه حسن أو كمال أو خير أو عكس ذلك. إذ ماذا عسىٰ ان يكون معنىٰ حسن

الفعل أخلاقياً، ما لم يكن هذا الحسن مدركاً في طول كون الفعل واجباً أخلاقياً؟

هذا إذا كنا نتحدث عن مبادئ الأخلاق والأصول الأساسية للحياة العملية الأخلاقية. اما إذا كنا نتحدث عن الأحكام الخلقية بوصفها تشريعات وقواعد مذهب فاضل في الحياة، فنظرنا إلىٰ الأفعال في عالم تحققها الموضوعي، عالم الخارج بملابساته، عالم التعارض والتزاحم بين الأفعال، فسوف تكون الأحكام التشريعية واجبات مبنية علىٰ أساس توفر الأفعال علىٰ صفات حقيقية قائمة في الواقع الموضوعي للأفعال. هناك شريعة، وهناك حقيقة.

ولايضاح هذه الفكرة الهامة، التي تلقي ضوءً علىٰ ملابسات البحث في النظرية الأخلاقية عامة، وفي استخدامات العقل العملي التطبيقية نقول:

أوّلاً: التشريع الأخلاقي لا يمكن ان يكون عقلياً محضاً، لأن التشريعات والقوانين لا تلحظ الفعل بما هو، بل تلحظ الفعل في عالم تعينه التجريبي، وهو عالم تزاحم الأفعال وتعارضها واصطدامها بخيارات الواقع وامكاناته ومتغيراتها التاريخية والجغرافية. ومن ثم لا تأتي هذه الأحكام مطلقة عامة عموماً لا يقبل التخصيص، كما هو الحال في الأحكام العقلية.

ثانياً: ما دامت أحكام التشريع تخضع للتقييد والتخصيص وحتىٰ الاسقاط والنسخ فهي ليست أحكاماً واقعية تكوينية، وليست أحكاماً عقلية، مدركة بالبداهة والادراك العقلي المباشر. بل تستند إلىٰ علم المشرع وتعتمد في أخلاقيتها علىٰ مدىٰ أخلاقيته.

ثالثاً: أحكام التشريع الأخلاقي ليست أولية، انما هي أحكام بعدية، بعد ادراك المصالح والمفاسد، وادراك الآثار العملية للأحكام، وبعد معرفة ما يحفظ القيم وما يتعارض معها. فالكذب لا ينبغي فعله، وهذا مدرك قبلي، لكن المشرع حينما يقول «الكذب لا ينبغي فعله» لا يقرر حكماً عقلياً قبلياً، ولذا نجد جل من قرروا هذه القاعدة قيدوها بالكذب الضار، ورفعوا عنها الحظر حينما يكون الكذب لانقاذ حياة نبي. ان المشرع ليس بوسعه ان يخصص المبدأ العقلي، بل يضع قاعدة تشريعية مختلفة النسق (حيث تقبل التخصيص والتقييد)، بحكم ملاحظته للكذب كفعل في عالم تعيّنه الخارجي، ولا يقتصر علىٰ ملاحظة الفعل بذاته مجرداً عن ملابسات عالم الخارج.

وهنا ملاحظة جديرة بالتأمل: قال بعض الباحثين ان الكذب أو أي فعل آخر حينما يفضي إلىٰ ضياع مصلحة عظيمة أو يؤدي إلىٰ مخالفة أخلاقية أكثر أهمية، فان الحظر والحرمة ترفع الكذب ولا يبقىٰ لدينا (الكذب لا ينبغي)؛ ولكن يبقىٰ الكذب قبيحاً، أي ان قبح الكذب يبقىٰ رغم زوال حكم الواجب.

من السهل الاعتراض علىٰ هؤلاء الباحثين وفق اسسهم، أو وفق الأسس المتفق عليها في اطار جدل المتكلمين. فنقول لهم ألستم القائلين بان الحسن والقبح يعادل ما ينبغي وما لا ينبغي فعله، فكيف يبقىٰ أحدهما ويطير الآخر، يبقىٰ القبح ويرتفع لا ينبغي؟ ولو تم الاصرار علىٰ التمييز بين الواجب (ينبغي ـ لا ينبغي) وبين الصفة (الحسن والقبح)، فماذا سوف يكون المدرك العقلي المباشر من الحسن أو القبح في الأفعال؟ هل يكون أمراً آخر غير حكم الواجب والأمر والنهي؟

لكننا لا نريد ان نكرّس الاعتراض هنا، بل نحاول ان نجد تفسيراً لكلام هؤلاء الباحثين: يرتفع الحظر ويبقىٰ القبح، أو يرتفع الوجوب ويبقىٰ الحسن!

لنأخذ مثلاً: لو تعارض الأمر بوجوب الوفاء بالوعد، والأمر بانقاذ الغريق.

العقل الأولي والأصول والمبادئ الأخلاقية المدركة بشكل مباشر لا تسعفنا جواباً علىٰ الخروج من هذه الاشكالية. لأن هذه الاشكالية ليست ملحوظة في عالم العقل، بل تنشأ جراء ملابسات عالم الخارج. ومن ثم يأتي المشرع والعقلاء وفق مقاييس تختلط فيها المصالح والمنافع بقيم ومبادئ الأخلاق التي ينادي بها الضمير ويدركها العقل بشكل مباشر.

لنفرض ان التشريع يقول لمن تعارض لديه هذان الأمران عليك بانقاذ الغريق، واترك الأمر بوجوب الوفاء بالوعد. إذ ليس في وسع التشريع ان يقرر كما يقرر العقل البديهي وجوب الالتزام بالأمرين، التشريع أمام واقع مختلف عن واقع تقرر الفعلين في عالم العقل حيث لا تعارض بينهما. ومن هنا لا بدّ من ان يقرر تقديم أحدهما علىٰ الآخر. في هذه الحالة يرتفع الأمر والوجوب القاضي بالوفاء بالوعد، ولكن يبقىٰ الوفاء بالوعد حسناً.

وهنا نتسائل عن مفهوم الحسن القار، هل هو حسن ومصلحة واقعية في الوفاء بالوعد هنا؟ الواقع يقول ان الوفاء بالوعد يفضي إلىٰ القضاء علىٰ حياة إنسان، فأي مصلحة وأي حسن واقعي في هذا الوفاء؟

نعم المشرع لا يجد حسناً أو مصلحة في الوفاء بالوعد هنا، لكن الوفاء بالوعد يبقىٰ حسناً في افق العقل والضمير، وهذا الحسن لا يعني سوىٰ حكم

العقل الأولي بوجوب الوفاء بالوعد.

ارتفاع الحكم وبقاء الحسن، لا يعني سوىٰ قرار المشرع الاعتباري برفع الحكم، وبقاء الفعل بما هو بذاته، وبغض النظر عن ملابسات عالم التشريع (عالم الأفعال الخارجي)، بقاؤه علىٰ وجوبه المطلق. فالواقع لا يلغي ثبوت القيم وتقررها في عالم آخر.

أجل ليس أمام مدرسة العقل باتجاهاتها المختلفة إلّا التفرقة بين أحكام العقل ومبادئ الأخلاق المدركة ادراكاً عقلياً مباشراً، وبين التشريعات الأخلاقية، بين الثابت المطلق، وبين المتغير الذي قالوا عنه (ما من عام إلّا وقد خُص)، بين نظرية الواجب وبين مذهب الفضيلة. التمييز بين نسق الحكم المطلق والحكم القابل للتقييد.

ان عدم التمييز بين القانون الأخلاقي المطلق وبين قواعد التشريع الأخلاقي يضع المذهب العقلي باتجاهاته المختلفة أمام مشكلته الرئيسية. إذ كيف يحفظ للمبدأ الأخلاقي اطلاقه بينا لا بدّ من تخصيصه علىٰ أرض الواقع. عالج أستاذنا الصدر هذه المشكلة بالذهاب إلىٰ ان المبادئ الأولية العملية ليست فعلية وانما هي مبادئ اقتضائية علىٰ مستوىٰ العقل اقتضاءً مطلقاً، وفعليتها علىٰ أرض الواقع منوطة بعدم وجود مزاحم أكثر أهمية.

لا شك ان العقل الفلسفي المركب للأستاذ هو الذي دفعه إلىٰ الوقوف علىٰ هذه المشكلة وعدم المرور عليها وتجاوزها، إلّا اننا لاحظنا في دراستنا (الأسس العقلية) ان معالجة الأستاذ ليست مقنعة، لانها تتعامل مع أحكام العقل علىٰ غرار تعاملها مع أحكام التشريع المحكومة بقواعد التزاحم والتعارض.

والملاحظ ان هذه المشكلة التي تواجه نظرية فيلسوف العقلية العملية عمانوئيل كنت استوقفت الفيلسوف الانجليزي (وليم ديفيد روس)، إذ لاحظ ان مبادئ القانون الأخلاقي المطلقة لدىٰ (كَنْت) «لا تكفي لحل التعارض في الواجبات الخلقية الذي قد ينشأ في أوضاع عينية. ففي بعض الحالات، قد يكون الكذب، مثلاً، ضرورياً لتجنيب شخص الأذىٰ. فإذا كذبت لهذا الغرض، أعامل من اكذب عليه علىٰ انه مجرد وسيلة لغاية وإذا لم أكذب، سيلحق الأذىٰ بشخص آخر، وسيعني هذا انني أعامل هذا الشخص الآخر علىٰ انه مجرد وسيلة. فهل أكذب علىٰ شخص لأجنب الشخص الآخر أم استنكف عن الكذب فيلحق الأذىٰ بهذا الشخص الآخر؟»[1].

من هنا ذهب (وليم روس) إلىٰ ان انقاذ المذهب العقلي منوط بالتخلي عن مفهوم الالزام المطلق، واستبداله بمفهوم «الالزام للوهلة الأولىٰ». أي ان العقل يدرك بالبداهة مجموعة من الالزامات الخلقية تقتضي بنفسها ان تفعل ما لم يتعارض الفعل الملزم به مع الزام خلقي آخر.

ان مفهوم «الالزام للوهلة الأولىٰ» هو عين مفهوم «الاقتضائية»، الذي طرحه السيد محمد باقر الصدر. وقد لاحظنا ان الوهلة الأولىٰ أو الاقتضائية مفاهيم يُقيّد فيها المدرك العقلي، وهي من خارج محيط العقل، هي مفاهيم تفرضها خبرتنا التصديقية بواقع الأفعال، ومن ثمّ يكون تقييد الحكم الأخلاقي والمدرك الأولي بها تقييداً يخرجها من عالم البداهة العقلية ويدخلها في دائرة الخبرة والمعرفة البعدية.

---

(١) الأخلاق والعقل، عادل ظاهر، ص ٣٢٢.

هذا مضافاً إلىٰ ان العقل البديهي لا يمتلك سُلماً لتحديد الأولويـات. إذ وجود مثل هذا السُلم يعادل افتراض العـقل التـعارض بـين واجـباته، وهـي متعايشة بسلام في محيط العقل، ولا ينشأ التعارض بينها إلّا في عالم التزاحم والتضاد العيني الخارجي. لكن (روس)[1] افترض وجود مثل هذا السُلم، وان الحدس والبداهة قادرة علىٰ تحديد الواجب الأهم عندما تتعارض الواجبات الأخلاقية علىٰ أرض الواقع.

إلّا ان فيلسوف العقلية (كَنْت) وجل حكماء البشر لم يعثروا علىٰ مـثل هذا السلم، الذي يغنينا عن البحث في شرائع الأديان وقوانين البشر. واستطاع العقلاء الخروج بفتاوى موحدة في الجواب عـلىٰ مـا أسـماه (كَـنْت) أسـئلة الفتاوى. حيث طرح ألواناً من التعارض بين الواجبات، ثم أسئلة حائرة، تبحث عن اجابة عقلية خالصة!

حينما يكون البحث في الشريعة الأخلاقية يختفي الحكـم المـطلق، إذ لا يصح تحميل الواقع المتعارض المتغير أحكاماً مطلقة ثابتة. أجل، التشـريع يلاحظ الأفعال في ضوء المعايير العامة، التي تتحدد وفق الأصول والمـبادئ الأولية، ووفق واقع الأفعال في عالم الحياة الإنسانية الواقعية، هذاالعالم الذي يروغ علىٰ الثبات والتعايش المطلق الآمن بين الأفعال. المشرع لا يلحظ الفعل بذاته، بل يلحظ الفعل بملابساته، ومن ثم تتأثر الأحكام التشريعية الأخلاقية بواقع الأفعال وصفاتها الموضوعية.

ولا يذهب بك الوهم إلىٰ اننا نقول بتبعية أخلاقية التشـريعات للـواقـع

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٩.

والمعرفة التجريبية والنظرية عامة. بل نؤكد ان أخلاقية أي شريعة تقاس بحجم حفظها للمبادئ والأحكام الأخلاقية الأولية، حفظها ما أمكن الحفظ علىٰ أرض الواقع، ولكن هذا لا يعني ان خيارات المشرع يمكن ان تتحدد بشكل أولي قبلي، بل تتأثر بخبرته وعلمه. وهذا التأثير لا يحدد أخلاقية الفعل بل أخلاقيته تنبع من مصدر متعالي قبل الخبرة والتجربة، أعني المبادئ الأخلاقية الأولية، التي يدركها الإنسان بنور العقل البديهي.

نعود إلىٰ نظرية التكذيب، التي ترىٰ ان الأحكام العملية كاذبة، لانها تسم الأفعال بسمات واقعية، وهي نظرية العلّامة الطباطبائي وجون ماكي؛ نشير إلىٰ الفرق بين الرجلين، حيث تتسع دائرة الواقع لدىٰ العلّامة للسمات العقلية والمفاهيم، التي ينتزعها العقل من الواقع الحسي دون ان يكون لها مطابق حسي مباشر، وهي ما يطلق عليه في مصطلح الحكماء المسلمين (المعقولات الثانية).

يرىٰ العلّامة ان مفهوم الوجوب والضرورة الذي يلحق الأفعال سمة واقعية أساساً، لكنها تستخدم استخداماً مجازياً، وتطلق علىٰ الأفعال اعتباراً. يراد من مفهوم الضرورة هنا الضرورة التي يدركها العقل كعلاقة قائمة بين العلة والمعلول، ويذهب الفلاسفة المسلمون إلىٰ ان مفهوم الضرورة معقول ثاني، ينتزعه العقل من الخارج، من علاقة كل العلل بمعلولاتها في عالم الواقع. إذن فالوجوب والضرورة الأخلاقية حينما تحمل علىٰ الأفعال تصبح كذباً ـ من وجهة نظر العلّامة ـ علىٰ غرار المجاز باجمعه، فالمجاز اعتبار للصفة الحقيقية في موضع آخر غير حقيقي.

نلاحظ اننا لو سلمنا بان المجاز يوسم بالكذب، واغمضنا النظر عن ان عالم الدلالة باسره هو عالم المواضعة والاعتبار، وان الدلالة الحقيقية دلالة اعتبارية. لو سلمنا بان المجاز كذب، ولكن يبقىٰ لنا ان نتسائل هل حمل الوجوب الأخلاقي علىٰ الأفعال هو حمل لمفهوم الضرورة، التي ينتزعها العقل من الخارج أوّلاً؟

من الواضح ان الذهاب إلىٰ كذب الأحكام الأخلاقية يعتمد علىٰ قاعدة اكتشاف عدم التطابق بين مفهوم الحكم الأخلاقي المحمول علىٰ المواضيع (الأفعال)، وبين عالم التحقق من حمل هذا المفهوم علىٰ الأفعال.

المحمول في قولنا (الوفاء بالوعد ينبغي فعله) هو عبارة عن مفهوم الضرورة، وهو مفهوم واقعي، بينا لا تتوفر الضرورة الأخلاقية علىٰ وجود في الواقع لا في عالم العقل ولا في عالم الخارج، بل هي اعتبار ومواضعه؛ إذن سوف لا يصدق مفهوم الضرورة علىٰ الأفعال.

نلاحظ:

أوّلاً: اننا نجد فرقاً جوهرياً بين مفهومي الضرورة الوجودية والضرورة الأخلاقية. فمفهوم الضرورة الوجودية يعني استحالة تخلف المعلول عن علته التامة، أي وجوب الوجود، اما مفهوم الضرورة الأخلاقية فهو لا يستبطن مفهوم الاستحالة، ولا يعني سوىٰ ضرورة ايجاد الفعل، الذي يمكن صدوره من الارادة العاقلة، أي الالزام بالفعل، لا حتمية وجوده.

ثانياً: لو كان الطباطبائي ممن يرىٰ واقعية الأحكام الخلقية ويرفض نظرية الاعتبار، فهل يصل الدور إلىٰ نظرية التكذيب. والأمر كذلك بالنسبة إلىٰ

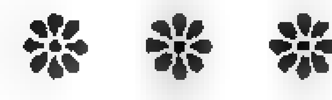
نظرية (جون ماكي) فهو انطلاقاً من موقف معرفي اثبت ان الأحكام الأخلاقية وما يترتب عليها من صفات ليست موضوعية واقعية، والواقع عنده ما يـمكن التحقق تجريبياً منه، ومن ثم حاول تفسير الواقعية في الاستخدام اللغوي علىٰ انها تشييء وفرض حسية القيم. ولو لم يكن مفهوم التحقق لديه مقتصراً علىٰ الواقع التجريبي، وكان ممن يؤمن بواقعية المدرك العـقلي فسـوف يـجد فـي مفهوم الالزام نكهة غير حسية.

ثالثاً: ان الذهاب إلىٰ انكار واقعية الأحكام الأخـلاقية، وارجـاعها إلىٰ الاعتبار والمواضعة لا يتوقف علىٰ اثبات ان الالزام الأخلاقي يعادل الضرورة الوجودية، أو هو مفهوم مستعار من مفهوم الوجـوب والضـرورة الوجـودية. مفهوم الالزام الأخلاقي حتىٰ لو فرضناه بديهياً يمكننا ان نتلمس نفس الحجج التي قادت القائلين بالاعتبار. مضافاً إلىٰ ان القاعدة التي يتمسك بها الطباطبائي وعامة الحكماء المسلمين من ارجاع كل المفاهيم إلىٰ أسـاس حسـي (وفـق نظرية الانتزاع) لا تحتم ان يكون المفهوم الاعتباري مفهوماً غير حقيقي وغير واقعي، بل فتحت الباب واسعاً أمام المعقولات [سواء تلك المنتزعة في طول المعقولات الأولىٰ، أم في طول المعقولات الثانية].

أي ان الطباطبائي وماكي في تحليلهم للدلالة والاستخدام اللغوي انطلقا من موقف معرفي، وحاولا تكذيب الواقعية الدلالية، لانها لا تنسجم مع موقفهم المعرفي من الأحكام العملية. فالأوّل لم يجد لها مـحلاً فـي نـظرية البـرهان انسياقاً مع موقف الفلاسفة المسلمين، والثاني لم يجد للأحكام العملية واقـعاً في عالم التجربة الحسية.

رابعاً: ان البحث في المعرفة التصورية بحث خطير، ويلعب دوراً مصيرياً في المعرفة الإنسانية عامة. وقد تنبه إليه السلف من الحكماء، واتجهت المدرسة التجريبية الحديثة إلىٰ عده جوهر البحث الفلسفي، فعدت الدرس العقلي تحليلاً للغة.

والذي أريد تثبيته هنا هو ان البحث في طبيعة نشأة ونمو التصورات والمفاهيم ليس بحثاً يمكن لأدوات البحث العقلي المجرد ان تكشف باطمئنان عن هذا الموضوع، الذي تلعب اللغة ونظامها دوراً رئيسياً فيه. أعتقد ان التجربة ومناهج البحث النفسي بالتعاضد مع مناهج العلوم اللغوية يمكنهما ان يلقيا الضوء علىٰ هذا الموضوع.



نعود إلىٰ اشكالية انشائية الأحكام الأخلاقية وواقعيتها:

هناك اختلاف بين حقلي الأخلاق ونظرية المعرفة في استخدام اصطلاح (الواقعية)، فالواقعية في المعرفة تقابل المثالية، أي تلك النظريات التي أعطت لأحكام الذهن دوراً مستقلاً في تكوين وبناء المعرفة الإنسانية. اما الواقعية فلها أكثر من استخدام؛ هناك من يطلق الواقعية في حقل الأخلاق علىٰ المذاهب التي تنظر إلىٰ التشريعات الأخلاقية من زاوية قابليتها علىٰ التطبيق وعمليتها. وهناك من يضع الواقعية مقابل الاتجاهات التي تخرج الأخلاق من دائرة نظرية الصدق. وهناك من يطلق مصطلح الواقعية علىٰ الاتجاهات الطبيعية، التي لا تفرق بين الأحكام الأخلاقية والصفات التكوينية الطبيعية.

في هذا الضوء يجدر بنا ان نحدد مفهوم اصطلاحنا. نعني بالواقعية

الأخلاقية الاتجاهات التي تتفق علىٰ اعطاء الأحكام الأخلاقية استقلالاً عن الاعتبار والمواضعة. وبهذايدخل (كَنْت) والمذهب الحدسي في زمرة الواقعية، ويدخل اتجاه مدرسة العقل الكلامية، وتخرج مدرسة الحكماء المسلمين والوضعية المنطقية، كما يخرج المذهب الأشعري الكلامي من زمره الواقعية.

اقترنت الواقعية بتحديد هوية الحكم العملي، وبتقرير اخبارية الأحكام العملية، وانها قضايا خبرية يصح وصفها بالصدق والكذب. فمنذ عصر (هيوم) اتجه البحث في حكمة الغرب إلىٰ اخراج الأحكام العملية من دائرة البحث المعرفي، انطلاقاً من انها لا تخبر عن شيء. وقد جاءت المحاولات الفلسفية المدافعة عن اتجاه مدرسة العقل الكلامية لاثبات ان الأحكام العملية قضايا اخبارية، ومن ثم فهي جزء من نسيج الواقع والمعرفة. استجابة لاشكاليات العلّامة الطباطبائي، التي تلتقي في النهاية مع مبدأ هيوم.

ولكي نضع اليد علىٰ الاثارات الأساسية في متابعتنا لهذا الموضوع نبدأ من (كَنْت):

الأحكام الأخلاقية لدىٰ كنت هي أحكام العقل الخالص من أي خبرة، والعقل يقوم بحمل الواجب علىٰ الارادة العاقلة. فهي أحكام عقلية يُنشئها العقل ويحمّلها علىٰ الارادة. ولم تطرح ابحاث كَنْت اشكالية انشائية أو اخبارية هذه الأحكام، بل تجاوزها كما تجاوز اشكالية النظر إلىٰ العقل كحاكم. وهذا أمر منسجم مع الموقف العام للرجل من المعرفة الإنسانية، فهو يضع للعقل دوراً رئيسياً إلىٰ جانب الحس ومعطياته في تركيب المعرفة بشكلٍ عام.

لكن الأمر لم يكن لدىٰ مدرسة العقل الكلامية علىٰ هذا الحال، فقد

أثيرت اشكالية مفهوم حكم العقل. وهل العقل حاكم أم كاشف؟ تجد الاشارة واضحة إلىٰ هذه الاشكالية والموقف منها في نصوص القاضي عبد الجبار، حيث أكد ان إدراك العقل للحسن والقبح لا يعني ان العقل يصيّر الكذب قبيحاً أو الاحسان حسناً، فالتحسين والتقبيح ادراك وعلم، وطبيعته الكشف لا الحكم، «العلم يتعلق بالشيء علىٰ ما هو به، لا انه يصير كذلك بالعلم. كذلك الخبر الصدق. فالقول بان العقل يقبح أو يحسن، أو السمع، لا يصح إلّا ان يراد انهما يدلان علىٰ ذلك من حال الحسن والقبح»[1].

أصر متأخروا رجال مدرسة العقل علىٰ كاشفية العقل لأحكام الحسن والصدق. وذهبوا إلىٰ ان هذه الأحكام لا يقررها العقل، بل يكتشفها في عالم آخر، اطلقوا عليه عالم الواقع ونفس الأمر، وذهب المتمرسون منهم إلىٰ التأكيد علىٰ ان هذا العالم أشمل من عالمي الوجود الخارجي والوجود الذهني. وآثر السيد الصدر ان يطلق اصطلاح (لوح الواقع) علىٰ ما يشمل الوجود الخارجي والذهني وعالم نفس الأمر.

لعل اشكالية تعميم الواجبات علىٰ الأفعال الالهية هي التي اثارت البحث حول العقل ودوره في الكشف أو الحكم. لأن القول بالتعميم لا يتلائم مع النظر إلىٰ العقل الإنساني حاكماً علىٰ الأفعال الالهية. لكن نص القاضي عبد الجبار المتقدم يؤكد منحىً معرفياً ونظرة واقعية إلىٰ الأحكام العملية، بوصفها جزءً من العلم والمعرفة. علىٰ ان متأخري رجال مدرسة العقل من علماء أصول الفقه الامامي أكدوا بشكلٍ لامراء فيه علىٰ واقعية واخبارية الأحكام

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي ابن الحسن عبد الجبار، ج ٦، ص ٦٥.

العملية، ضمن التأكيد علىٰ ان دور العقل هو الكشف لا الحكم.

لقد اقترنت النظرة الواقعية إلىٰ الأحكام العملية باخبارية هذه الأحكام، إلىٰ الحد الذي اعترض السيد الصدر علىٰ أستاذه السيد الخوئي، حينما ذهب الأخير إلىٰ ان الحكماء المسلمين يعدون الأحكام العملية أموراً انشائية، اعترض مستغرباً نسبة أستاذه القول بالانشائية إلىٰ الفلاسفة. كيف يمكن ذلك وهم يقولون بان المشهورات قضايا مقرونة بالتصديق الجازم... ومن الواضح ان فرض التصديق الجازم يستلزم افتراض القضية خبرية[1]. أي ان القول بانشائية الحكم العملي يعادل اعتباريته وعدم واقعيته. والواقعية في نظر الصدر تعادل التكوينية، أي ان التعامل السليم مع قضايا الحسن والقبح وأحكام العقل العملي يقتضينا ان ننظر إليها بوصفها واقعية تكوينية.

ان اتجاه الصدر في عد الأحكام العملية الأولية أحكاماً واقعية تكوينية لا يعني القول بمقالة المذهب الطبيعي، وعد الحسن والقبح والالزام الأخلاقي صفة طبيعية قائمة في الأفعال؛ يمكن ان تجد في نصوص بعض رجال مدرسة العقل الكلامية ما يوحي بذلك، لكن اتجاه الصدر في هذا الموضوع جزء من موقف معرفي يقرر فيه ان المبادئ البديهية عامة ثابتة ثبوتاً واقعياً بغض النظر عن إدراك العقل لها، أي ان العقل يتجاوز نفسه ويدرك ثبوت هذه المبادئ وجد عقل أم لم يوجد، وكان هناك وجود وتحقق في العالم أم لم يكن؛ ومن هنا قال ان هذه المبادئ ثابتة في عالم الواقع، الذي هو أوسع من لوح الوجود.

لا يهمنا هنا الدخول في تفاصيل البحث المعرفي النظري، انما أشير إلىٰ

---

(١) بحوث في علم الأصول، السيد محمد باقر الصدر، ج ٤، ص ٤٥.

اشكالية من اشكاليات نظرية (عالم الواقع)، وهي: ان عالم الواقع بعد ان يكون جزءً منه لا يحتل في منظومة الوجود موقعاً، فهل يتعدىٰ عالم الذهن، أي هل يكون أمراً آخر سوىٰ الفرض الذهني، ومن ثم يكون جزءً من الوجود الذهني؟ إذا تجاوزنا اشكالية عالم الواقع، واتخذناه مصادرة، وعدنا إلىٰ موضوع بحثنا، فهل تعني واقعية الأحكام العملية انها قضايا اخبارية؟

لكي تتضح صورة الموقف من الاستفهام الأخير نتناول البحث في ضوء مفهومين لاصطلاح (الواقعية)، المفهوم الأوّل ان العقل كاشف عن الحكم الأخلاقي الثابت في عالم الواقع، المفهوم الثاني ان الحكم الأخلاقي المدرك ببداهة العقل صادق علىٰ عالم الوجود الموضوعي، وليس حكماً ذهنياً خالصاً.

ان الواقعية بالمفهوم الأوّل لا تحتم علينا افتراض ما يكشف عنه العقل كأمر ثابت قضية خبرية، يمكن وصفها بالصدق أو الكذب.

طالما آمنا بان الأحكام الأخلاقية لا تتعدىٰ الأوامر والنواهي، وان الحكم العملي يرجع إلىٰ «ما ينبغي وما لا ينبغي فعله»، فلا مانع من القول بان الثابت في عالم الواقع الذي يدركه العقل البديهي هو ان «الكذب لا ينبغي فعله» وان «الوفاء بالعهد ينبغي فعله». ليس هناك أي مانع من وجهة نظر المنطق والفلسفة من دعوىٰ ثبوت هذه الأحكام في عالم الواقع، وهي أحكام انشائية لا توصف بالصدق أو الكذب. والتصديق بثبوتها في عالم الواقع أو في عالم الاعتبار والانشاء لا يحور مضمونها الجوهري، ويصيّرها قضايا اخبارية.

أما الواقعية بالمفهوم الثاني فتواجه البحث باشكالية من لون آخر. لأن

الايمان بان الحكم الأخلاقي واقعي علىٰ غرار واقعية قانون العـلية يـعني ان الجملة الأخلاقية تحكي عن واقع قائم في عالم الأفعال الخارجية، وان جملة «الكذب لا ينبغي فعله» تصدق علىٰ عالم الخارج. ومن هنا يضطر الواقعيون اما إلىٰ اعطاء مفهوم «الالزام» صبغة خارجية، وتحوير المدرك العقلي، والقول بان العقل يدرك الزام بالفعل أو الترك، أي انه يدرك جملة خبرية. أو الذهـاب إلىٰ ان المدرك هو حسن أو قبح الفعل، والحسن والقـبح صـفات قـائمة فـي الأفعال يدركها العقل بقوة الحدس.

وهنا نلاحظ:

ان الالزام بالفعل يبقىٰ مفهوماً مستعصياً علىٰ الخارجـية مـهما حـاولنا التحوير. وان تغيير صيغة المدرك العقلي لا يغير من مضمونه الحقيقي، الذي هو طلب الفعل، الأمر والنهي. ثم إذا سلمنا بان المدرك هو جـملة خـبرية يـصح وصفها بالصدق أو الكذب فسوف نواجه الاشكالية المستعصية، وهي ان عالم الأفعال الخارجية يكذّب كل الجمل الأخلاقية البديهية، ولايضاح هذه الفكرة نقول:

ان المـــدرك العـقلي البـديهي يـجب أن يكـون حكـماً كـلياً لا يـقبل التخصيص، لأنه عقلي. وهذه القاعدة صادقة علىٰ كل أحكام العقل الأولي إذا أردنا لها البداهة والقبلية. حينئذٍ يكون لدينا حكم عقلي أولي مفاده: كل كذب محظور، وكل وفاء بالعهد واجب؛ بينا تصدق لدىٰ كل عقول الآدميين القـضية السالبة الجزئية ليس كل كذب محظور، وليس كل وفاء بالعهد واجب، بـحكم ملاحظة عالم الأفعال الخارجية.

حينئذٍ يقرر الحكم العقلي البديهي قاعدة كلية، بينا لا تصدق هذه القاعدة علىٰ عالم الأفعال الخارجية، والفرض ان الأحكام العـملية تـخبر عـن واقـع الأفعال الخارجية، وبهذا وسمناها بالواقعية! ومن هنا تصبح اخبارية الأحكام العملية معادلة لكذب هذه الأحكام وعدم واقعيتها.

هذه الاشكالية هي جوهر البحث في الأحكام العملية. وأعتقد ان هـذه الاشكالية هي التي حدت بالحكماء إلىٰ التمييز بين الحكم النـظري والحكـم العملي، وهي نقطة انطلاق التمييز بين أحكام القيمة وأحكام الواقع في فلسفة الغرب.

إذا أردنا ان نحتفظ للحكمة العملية وللأخلاق بأساسها العقلي فلا بد من التفرقة بين أحكام الواجب وأحكام الوجود. ان هذة التفرقة أفضت بكثير من الفلاسفة إلىٰ الغاء الأساس العقلي للأخلاق، لكنها مـن وجـهة نـظر البـاحث الأساس المنطقي للخروج بتصور منسجم لنظرية عقلية في الأخلاق، تـحفظ لمبادئ الأخلاق حكمها البديهي وتؤمن بان شرائع العمل ومـذاهب الفـضيلة تحكم بأحكام اعتبارية لا تستعصي علىٰ التخصيص، وليس لها مـن الثـبات والدوام ما للأحكام البديهية من ثبات ودوام. ما لم نفرق بين نسـق الأحكـام العملية والأحكام النظرية لا نستطيع إلّا القول باعتبارية هذه الأحكـام. وأنـا أعتقد ان القول باعتبارية هذه الأحكام باسرها يعادل الغاء الأخلاق، ويـتعذر معها اثبات أخلاقية الكائن الإنساني.

العقل العملي في ضوء

دراسات الصدر الأُصولية

العقل العملي في ضوء
دراسات الصدر الأصولية

قبل ستة وعشرين عاماً تقريباً، حيث بدأت أتفرغ لدراسة العلوم الإسلاميّة، سألت العلّامة الدكتور عبد الهادي الفضلي أن يقارن لي بين مطمح رؤانا السيد محمد باقر الصدر، وبين أحد أعلام شيوخ العلم من أساتذة النجف[1]، فقال لي: إن الثاني أقوىٰ من السيد محمّد باقر، لكن السيد محمّد باقر أوسع أفقاً. حفظت إجابة الفضلي، وكنت أتمنىٰ حينها أن تكون غير ذلك، لأنني كنت أفهم الترجيح العلمي بالأقوىٰ والأعمق، وكنا نرىٰ لصاحبنا كل فضائل المعرفة بأفعال التفضيل. حفظت الإجابة ولم أتوفر ـ عام ورودي جامعة العلم في النجف الأشرف ـ علىٰ وعيها كما تستحق من الوعي.

لقد كان الثاني أسنّ من الصدر بعقدين من السنين، فكان طبيعياً أن يكون أكثر ثباتاً وأرسخ قدماً فيما قرأ وحفظ من أفكار السلف وما اختار منها، ثم إن فضيلة العلم وأساس الاجتهاد الحقّ هو أفق الباحث، لا ما تمرس علىٰ حفظه

---

(١) عنيت السيد محمد الروحاني ﷺ.

وعرضه من نظريات، وما تترس به من قوة الجدل في الدفاع عنها.

فالأوّل يرتبط بالاستعداد والنبوغ، والثاني يرتهن بالعمر والممارسة.

وها أنما ذا أحرر هذا البحث تحت شعار «إحياء أُفق الصدر»، وقد كتبته استجابة لطلب حثيث، في الوقت الذي أتابع فيه كتابة دراستي «المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه»، هذه الدراسة التي ترتبط بمساس مع هذا البحث، والتي تضمنت العمود الفقري لأفكاره. فتحت شعار إحياء أفق الصدر أكتب ما أكتب، ولا أهدف متابعة تقليدية لابحاث «الحسن والقبح» وما لابسها من تفاصيل، ولا أهدف إضافة مادة جديدة تثقل ما أثقلنا من بحث وتشويش، إنما أزمع علىٰ الشروع في هذا البحث من حيث انتهىٰ سيدنا ومعلمنا من وضوح، لكي أقرر عبر ما أتلمس من أفكار أن ميزة المعلم الصدر هي «أُفُقه الرحيب».

إن الأفق الرحيب هو بداية وشرط التطور المعرفي في تاريخ الأمم والشعوب، شرط أن يتابع هذا الأفق إثراءاً في المفردات وسعة في الحدود، لا أن يثقل بالحواشي والملاحظات التفصيلية فيضيع ويُشتت. فالانبثاق والرؤية لا تخلق بالحواشي والمتابعة الحرفية والحوار علىٰ طريقة ان قلت، قلت. بل وليد مشروع لأفقٍ فسيح وروح كبير، وعصور الحواشي هي عصور الانحطاط في تاريخ العلم. اللهم ألهمنا أفقاً سليماً وروحاً رحيباً نقوىٰ به علىٰ خدمة عبادك، واكتب اللهم بلطفك ثواب جهدي هذا لروح شهيد حقِّ طاعتك السيد محمّد باقر الصدر.

العقل الإنساني واحد في تنوع مدركاته. فاختلاف طبيعة مدركات العقل

البشري وتنوّعها لا يعني تنوع هذا العقل، وتقسيمه إلىٰ مجموعة عقول، بل هو عقل واحد تتفاعل وتتعايش في رحابه معقولات متنوعة ومختلفة. ولعل طبيعة العقل هذه منشأ كثير من الجدال، الذي ملأ أرجاء دراسة العقل العملي.

تاريخ هذا الدرس يكاد يبدأ من تاريخ الرشد العقلي للإنسانية، تجده في حكمة اليونان وفلسفة الفرس والهنود. وقد دخل حوزة البحث العقلي الإسلامي في القرن الأوّل الهجري، واحتل مكان الصدارة في المبارزة الفكرية التي لم تنجُ من لعبة السلطان في قرون الازدهار العقلي الإسلاميّة. بل كاد العامل الحاسم في احماء وطيس المعركة الضروس بين فرق المسلمين، فكان فرسانه علماء الكلام المسلمين، وكان ميدانه الرسمي علم الكلام الإسلامي.

شكّل هذا البحث في حكمة الغرب والشرق القديم ما يسمّىٰ بعلم الأخلاق وفلسفة الأخلاق ونظرية الأخلاق. وقد تعرض الفلاسفة المسلمون لهذه الأبحاث في دروسهم المنطقية عندما بحثوا قيمة القضايا وصدقها. وطرح في علم الكلام الإسلامي تحت عنوان «الحسن والقبح» وهل هما مدركان عقليان أم لا؟

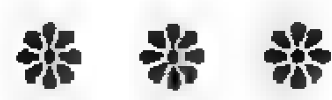
ثم تسرّب فيما تسرّب من أبحاث العقل والفلسفة والمنطق إلىٰ علم أصول الفقه، ليوظف في مجالين رئيسيين، فقد استخدم كوسيلة إثبات عامة في أبحاث الحجج، واستخدم كأساس لما يعرف بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع. وقد تابع الصدر البحث في أصول الفقه مستخدماً هذا العقل أداة من أدوات الإثبات. وقد ناقش وتفحص طبيعته ومداه وصلاحياته في الإثبات. ولم يترك لنا بحثاً مستقلاً لدراسة العقل العملي

كأساس لنظرية الأخلاق. بل لا بد من أن نعتمد بحوثه في علم أصول الفقه مصدراً رئيسياً لاستيضاح وجهات نظره.

واصل أستاذنا الشهيد متابعة الدرس الأصولي علىٰ نهج الاجتهاد المدرسي، وقد تسنىٰ له أن يكمل هذه المتابعة في دورة حاشدة تفصيلية، وعاد بادئاً دورته الثانية حيث استوفى نصف البحوث الأصولية، وكان بحثنا ضمن هذا النصف. فقد درسه مرتين وعالجه في دورتين. وقد قررت بحوث الدورة الأولىٰ من قبل أحد تلامذته «السيد كاظم الحائري»، وجاءت تحت عنوان «مباحث الأصول»، كما قرر الدورة الثانية السيد محمود الهاشمي وجاءت تحت عنوان «بحوث في علم الأصول».

وهذان التقريران سجل حيوي للاطلاع علىٰ تطوّر السيد الصدر الفكري، فقد اختلفا وضوحاً ونضجاً وشمولاً. وجاء في أحدهما ما لم يأت في الآخر، وإن اتفقا في طرح نفس النسق الفكري العام. ومن هنا سوف نعتمدهما معاً، علىٰ أن نشير بوضوح للأفكار في مراحلها.

إذن سيكون فكر الصدر أساس دراستنا هذه، وسوف نعمد إلىٰ مقارنة هذا الفكر مع ما هو مطروح في دائرة فكر الغرب، فضلاً عن مقارنته بأفكار ونظريات علمائنا وباحثينا، حيث جاء بحث الصدر بطبيعته بحثاً نقدياً لاتجاهات وأفكار علماء الأصول والفلاسفة والمتكلمين المسلمين.



ما هو المقصود بالعقل العملي؟

يُنوّع العقل تبعاً لطبيعة مدركاته إلىٰ عقل عملي وعقل نظري. والعقل

العملي هو الذي يقرر أو يكشف عما ينبغي أن يفعل وعما لا ينبغي. فهو يرتبط بالسلوك، بينما تتناول مدركات العقل النظري ما هو كائن وواقع. وقد تداخل البحث في موضوع العقل العملي ونظرية الأخلاق وموضوع نظرية الجمال. وهذا التداخل ورثته الدراسات العقلية من حكمة اليونان، واتضح بجلاء في أبحاث علم الكلام الإسلامي.

جاء البحث في علم الكلام تحت عنوان الحسن والقبح العقلي، ومفهوم الحسن والقبح يتداخل مع مفهومين رئيسيين، مفهوم الكمال والجودة ومفهوم الجمال.

وقد وعىٰ البحث الكلامي هذا التداخل، وقرر السلف من علماء الكلام أن بحثهم يقع في المعنىٰ الثالث من معاني الحسن والقبح، وهو ما يجب فعله وما يجب تركه، فالبحث إذن ينصب علىٰ الضرورة الأخلاقية أو قُل الضرورة السلوكية.

هناك مجموعة أسئلة رئيسية أثارها البحث العقلي والكلامي بشأن طبيعة ما يدركه العقل من وجوب في الأفعال:

أ ـ ما هو المدرك لهذه المدركات المفاهيم، وكيف نضمن صحتها وصدقها؟

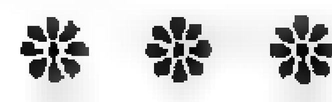
ب ـ هل مدركات العقل العملي قضايا إخبارية أم أنها قضايا انشائية؟

جـ ـ هل هي محمولات متعالية تلحق الأفعال لذاتها، أم أنها ترتبية تلحق الفعل لأنه يعود إلىٰ صفة أخرىٰ؟

د ـ هل هي قضايا بعدية يدركها العقل علىٰ أساس الخبرة والتجربة

الإنسانية أم أنها قضايا قبلية؟

هناك تياران رئيسيان أو قل مدرستان أساسيتان تنازعتا في الإجابة عن هذه الاستفهامات، المدرسة العقلية، ومدرسة الاعتبار والمواضعة. نبدأ من الثانية لنرىٰ موقف الصدر منها، ثم ننتقل إلىٰ المدرسة العقلية لنرىٰ موقع الصدر في هذه المدرسة التي يمثلها وينتصر لها.



مدرسة الاعتبار والمواضعة

حكماء المسلمين يمثلون بوضوح هذه المدرسة، ولم نستطع أن نقف علىٰ تصور حاسم لدىٰ حكماء اليونان (افلاطون وارسطو) فهناك نصوص تؤكد تبنيهم هذه المدرسة، وهناك نصوص توحي بانتصارهم لمذهب العقل.

نبدأ بنصوص الحكماء:

«**وأما الحكماء فقالوا: العقل الفطري الذي يحكم بالبديهيات، ككون الكلّ أعظم من جزئه، لا يحكم بحسن شيء من الأفعال ولا بقبحه انما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح النوع والأشخاص، ولذلك ربما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب مصلحتين**»[1]. وقد قرر ابن سينا بوضوح: «**أن العدل جميل، وأن الظلم قبيح، أن شكر المنعم واجب. فإن هذه مشهورات مقبولة وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل**»[2] وقرر في موضع آخر أيضاً: «**فإن التسليم والشهرة ليسا مبنيين علىٰ**

(١) قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي، ص ٤٥٣، مطبوع ضمن تلخيص المحصل، الناشر جامعة طهران، تحقيق عبد الله نوراني.

(٢) الشفاء، المنطق، البرهان، ج ٢٣ ص ٦٦.

الحقيقة، بل حسب مناسبتهما للأذهان، وبحسب أصناف التخيل من الإنسان. فمن المشهورات ما يكون السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به، وإجماع أرباب الملل عليه، قد رآه متقدموهم ومتأخروهم، حتىٰ إنها تبقىٰ في الناس غير مستندة إلىٰ أحد، وتصير شريعة غير مكتوبة، وتجري عليها التربية والتأديب مثل قولهم: العدل يجب فعله، والكذب لا يجب قوله»[1] وقد قرر في الإشارات نصّاً من أكثر نصوص الحكماء وضوحاً في طرح وجهة نظرهم، حيث قال: «ومنها الاراء المسماة بالمحمودة، وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلّا الشهرة وهي أراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلىٰ حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه، ومن هذا الجنس ما يسبق إلىٰ وهم كثير من الناس وإن صرف كثيراً عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك وهم أكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم نفسه وأنه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع أدباً ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقياً لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء بل أمكنه أن

(١) الشفاء، المنطق، الجدل، ج ٣ ص ٣٩.

يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بأن الكلّ أعظم من الجزء»[1].

إذن فالمفاهيم الخلقية ومدركات العقل العملي هي أحكام يتفق عليها أبناء الجنس البشري تبعاً لما يرونه في تقرير هذه الأحكام وقبولها من مصلحة عامة، ومن تدبير لشؤون حياتهم. فهي ليست مفاهيماً متعالية تطلب لذاتها، وإنما يحكم بها الناس تبعاً لما يترتب عليها من مصالح نوعية. وهي ليست مفاهيم يدركها العقل أوّلاً وبالبداهة، وإنما هي مفاهيم تربوية تتلقاها الأجيال جيلاً بعد جيل. ولكن هل هي قضايا إنشائية أو قل جمل إنشائية أم أنها قضايا إخبارية؟ هذا ما نؤجل حسم الموقف منه فيما يأتي من فقرات هذا البحث.

لم يتابع جلّ علماء أصول الفقه اتجاه حكماء المسلمين في تقويم مدركات العقل العملي. بل ظلوا أوفياء لحليفهم ورافدهم العقلي الأوّل (علم الكلام). ولم يشذ منهم حسب تتبعنا سوىٰ الشيخ محمّد حسين الاصفهاني ومن تابعه من تلامذته. فقد جاء فيما كتب الاصفهاني حول مدركات العقل العملي:

«وهذا الحكم العقلي من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة المسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمس وأمثال هذه القضايا مما تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها وحفظ النظام وبقاء النوع بها»[2].

لكن العلّامة المظفر لم يقتصر علىٰ ذلك، بل عمّم هذا الاتجاه، ليكون

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، المنطق، ص ٢٢٠.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمّد حسين الغروي الاصفهاني، انتشارات مهدوي، مج ٢، ص ٨.

اتجاه كلّ العدلية في تفسير مدركات العقل العملي!! فقال:

«وتسمىٰ هذه الأحكام العقلية العامة (الآراء المحمودة) و(التأديبات الصلاحية). وهي من قسم القضايا المشهورات، التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات... ومن هنا يتضح لكم جيداً أن العدلية ـ إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين ـ يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء أي أن واقعها ذلك»[1].

لم يغفل البحث الأصولي المعاصر اتجاه الحكماء ومدرسة الاصفهاني، بل سعوا إلىٰ تفسيره ونقده، منتصرين للاتجاه العام في علم أصول الفقه الإمامي، أعني الاتجاه العقلي. ونحن نقف هنا عند نقطتين أساسيتين طرحهما بحث أستاذنا الصدر. ترتبط الأولىٰ بتحديد طبيعة قضايا العقل العملي، وهل هي قضايا أم جمل، أو قل هل هي قضايا إخبارية أم قضايا إنشائية؟ والثانية ترتبط بنقده لهذا الاتجاه.

جاء في تقرير درسه:

«المسلك الذي يدعي أصحابه بأن الحسن والقبح من القضايا المشهورة الداخلة في صناعة الجدل لا القضايا البرهانية. وهناك فرضيتان لتفسير هذا المسلك:

---

(١) أصول الفقه، محمّد رضا المظفر، ج ١ ص ٢٢٥.

الفرضية الأولىٰ: ما يُتراءى من كلمات السيد الأستاد في شرح هذا المسلك وهو يرجع إلىٰ دعوىٰ أن الحسن والقبح قضية إنشائية من قبل العقلاء لا خبرية... إلّا أن هذه الفرضية لا تنطبق علىٰ كلمات أصحاب هذا المسلك من الحكماء، فانهم يصرحون بأن المشهورات قضايا مقرونة بالتصديق الجازم... ومن الواضح أن فرض التصديق الجازم يستلزم افتراض القضية خبرية تصديقية لا إنشائية جعلية»[1].

نلاحظ أننا حينما يقال لنا: إن الصلاة واجبة، وإن الربا محرم... فهل يحصل لنا تصديق جازم بهذه الأوامر الاعتبارية والمجعولات الشرعية أم لا؟ ثم إن مراجعة نصوص ابن سينا والطوسي وغيره من حكماء المسلمين تؤكد أن هؤلاء يرون أن أحكام العقل العملي هي أحكام تدبيرية يكتشف بنو الإنسان ما يترتب عليها من مصالح فيقرونها حفظاً لمدينتهم وتسييراً لنظامهم، فيقررونها ويجعلونها شريعة حياتهم. فهم يقرّرون أنها أحكام جعلية يحصل بها التصديق الجازم.

التصديق الجازم بالمشهورات ـ لدىٰ الحكماء ـ إنما يتعلق بها كقضايا خبرية عن واقع إنشائي. وتغيير صياغة الاعتبارات والانشاءات لا يغير من واقعها. فالأحكام والقوانين والاعتبارات الاجتماعية تتحول بمرور الأيام إلىٰ جمل خبرية في الاستخدام العام، وهذا التحول الدلالي اللغوي لا يفرض علىٰ التحليل المنطقي إغفال واقع وطبيعة هذه الأحكام، هذه الطبيعة الانشائية الجعلية. ثم لو افترضنا أن مدركات العقل العملي قضايا خبرية، فعما تخبر،

(١) بحوث في علم الأصول، المجلد ٤، ص ٤٥.

وعن أيّ واقع تحكي؟ فإذا كان لها واقع وراء اتفاق العقلاء فهذا خلف ما تبناه الحكماء، وإذا كانت تخبر عن واقعها الجعلي الاعتباري فهي من حيث الجوهر إذن جمل إنشائية واعتبارات عقلائية.

ثم جاء الصدر ليناقش اتجاه مدرسة الاصفهاني، وما تبنته من تصور الحكماء بشأن قضايا العقل العملي، وقد طرح ثلاث ملاحظات أساسية:

الأولىٰ: «لو فرض القطع أو احتمال كون منشأ قضايا الحسن والقبح التلقين لزم من ذلك زوال التصديق عندنا بمجرد الالتفات إلىٰ ذلك مع أنه خلاف الوجدان وخلاف تصريحهم واعترافهم بكونها قضايا فيها تصديق جازم، إلّا أن يقصدوا أنها جازمة عند غيرهم»[1].

نلاحظ أن هذه المناقشة أشبه بالمصادرة علىٰ المطلوب، إذ إن هذا اللون من تحليل التصديقات والقناعات العامة لا يمكن أن يمارسه عادةً إلّا النخبة من نوابغ عصورهم. وقد مارسه ابن سينا وهو أصل مدعاه. إلّا ان الارباك هنا هو في تفسير مصبّ هذا التصديق، فالسيد الصدر يرىٰ أن التصديق الجازم يعادل كون هذه القضايا إخبارية واقعية، وقد تبين أن مقصودهم بالتصديق الجازم بها هو القناعة العامة بضرورة الالتزام بأحكام العقل العملي؛ لأنها أمور متفق عليها لتدبير المجتمع المدني.

الثانية: أن مدركات العقل العملي قضايا قبليّة أولية، وما يحصل من اختلاف في إدراك القضايا الأولية لا يؤثر علىٰ قبليتها وأوليتها[2] نُرجئ درس

(١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ١٣٧.

هذه الملاحظة إلىٰ موضعها المناسب في القادم من هذا البحث.

الثالثة: ان العقلاء لا يختلفون في كبريات ومقتضيات الحسن والقبح، وإنما الخلاف والنقاش في تطبيقاتها وفي موارد التزاحم الموضوعي بين مقتضاياتها[1]. نلاحظ أتنا لم نعثر علىٰ مورد ادعى فيه زعماء عقلاء البشر الاتفاق سوىٰ وجوب العدل وقبح الظلم. وهاتان القضيتان كما أفاد الصدر قضيتان بشرط المحمول، وليستا مدركين من مدركات العقل العملي. وسوف يأتي مزيد ايضاح وتفصيل لهذه الملاحظة فيما يأتي من بحث.

يهمنا أن نؤكد هنا أن اتجاه الحكماء المسلمين لا يرىٰ مدركات العقل العملي شأناً من شؤون العقل المجرد، بل يقرر أنها أحكام والتزامات يقررها العقلاء في ضوء خبراتهم التجريبية، وفي ضوء ما يصلون إليه من نتائج عملية. إذ إنها تقوم علىٰ اساس تحديدهم للمصلحة العامة، والمفسدة العام، والمصلحة والمفسدة وحفظ النظام وبقاء النوع، كلّها مفاهيم تستقىٰ من واقع الخبرة والتجربة، وليست قيماً عقلية مجردة يمكن إدراكها قبل الحياة الاجتماعية وقبل النظام وقبل السلوك والوان السلوك التي تحفظ النظام أو التي تفسده.

إن المدرسة العقلية المعرفية التي تبناها الحكماء المسلمون وورثوها من أرسطو واليونان لم تقرّ لأحكام السلوك بالعقلية، لأن العقل المجرد لديها هو العقل البرهاني، وأن الصدق المطلق الذي هو توأم العقلانية لا يمكن التوفر عليه إلّا عبر قضايا البرهان، بينما لا تتوفر أحكام السلوك علىٰ صدق ويقين مطلق، ومن هنا فقدت ضمان صدقها ومطابقتها للواقع.

---

(١) المصدر، نفسه ص ١٣٨.

إن اتجاه الحكمة الإسلاميّة في تحليل مصدر أحكام العقل العملي، وطبيعة استقرارها في حياة الإنسانية يلتقي في التحليل النهائي مع كثير من تيارات الفكر الغربي الفلسفية والنفسية والاجتماعية. وأوضح حليف لهذا الاتجاه مدرسة دوركيهم الاجتماعية التي تقرر أن:

«القانون الأخلاقي يصدر عن المجتمع الذي يتجاوز الفرد من كلّ النواحي. ولما كان المجتمع هو الذي عنه يتلقىٰ الفرد الحضارة. لهذا يبدو للفرد أن أوامر المجتمع ونواهيه ـ وهو ما يكوّن ضميره ـ أمور مرغوب فيها وملزمة في وقت معاً»(١).

واتجاه مدرسة الاعتبار يلتقي في النتيجة مع الاتجاه الأشعري في علم الكلام الإسلامي، ومع اتجاهات بعض مدارس الفكر المسيحي المدرسي، ومع اتجاه بعض فلاسفة الغرب المحدثين كديكارت. فهؤلاء يسلبون العقل قدرته علىٰ الاستقلال في إدراك أو وضع الأحكام العملية، ويؤكدون أن مصدر هذه الأحكام هو الله. ومن ثم تأخذ أحكام العقل العملي طابع التشريعات الاعتبارية.

نلاحظ أن أهم محاور الحوار مع حكماء المسلمين هو: ما هو الأساس الذي اعتمدته هذه المدرسة فيما خلصت إليه من حكم؟

لقد تفحص حكماء المسلمين مدركات العقل العملي فوجدوا أن قضاياها ليست مما يضمن صدقه بأي مبدإ من مبادئ البرهان، فالعلاقة بين

---

(١) نقلاً عن الأخلاق النظرية، الدكتور عبد الرحمن بدوي، ط ٢: ١٩٧٦م، وكالة المطبوعات، الكويت، ص ٦٣.

الوجوب والفعل ليست علاقة ذاتية ضرورية. وإلّا لما قبلت الاستثناء، وكلّ أحكام العقل العملي أو جلّها تقبل الاستثناء، وهي عرضة للتحوير والتبديل. بينما لا تقبل القضية البرهانية أيّ استثناء لعموم صدقها وشموله لكل زمان ومكان. ومن هنا اضطر روّاد المعرفة العقلية إلىٰ التماس مصدرٍ لهذه الأحكام غير العقل المحض. وحيث عموم ظاهرة الواجب والالتزام العملي في كلّ المجتمعات البشرية سواء منها تلك المجتمعات المتمسكة بالشرائع السماوية أم تلك التي لا تتمسك بدين إلهي، فلا بد من أن يكون مصدر هذه الأحكام اتفاق الجماعة الإنسانية.

إن سلب سمة البرهانية عن قضايا العقل العملي أضحىٰ مسلمة من مسلمات الفكر المعرفي الإنساني عامة، لكن جعل المصلحة الاجتماعية واتفاق الجماعة الإنسانية مصدر هذه القضايا والأحكام أمر يستدعي كثيراً من التأمل. فإذا تكلمنا بلغة الحكماء العقليين أنفسهم لغةْ أرسطو وابن سينا، وتساءلنا عن طبيعة هذا الحكم (إن احكام العقل العملي مشهورات وتأديبات صلاحية) هل هو حكم برهاني أم هو حكم استقرائي ظني؟ لا ريب أن هذا الحكم لم يقم علىٰ أساس استنباط برهاني، ولا يقع منكره في أي تناقض أو دور. ومن ثمّ فهو نتيجة استقراء وتتبع، وليس باستطاعة أي باحث أن يدّعي استيفاء كلّ المفردات المطلوبة في هذا الاستقراء، ومن هنا فهو استقراء ناقص، وحكم المناطقة الأرسطيين علىٰ أحكام العقل العملي لا يدخل في دائرة العلم الأرسطي الذي يعني اليقين الذي لا يزول.

المهم هنا أن نلاحظ أن أهم شرط تفقده قضايا العقل العملي من شروط

البرهان هو قابليتها على الاستثناء، لنسلّم بهذا النقص في قضايا العقل العملي، لكننا نتساءل هل هناك ضرورة إلى حصر العقل المجرد بالعقل البرهاني؟ وهل قضايا العقل العملي إذا قبلت الاستثناء فقدت عقليتها وأضحت مبادئ تجريبية وأحكاماً عقلائية تقوم على أساس خبرات الجماعة؟ سوف يأتي في الفقرة القادمة من البحث درس هذا الموضوع الحيوي. وسنحاول تحديد رؤية واضحة من هذه الأسئلة.

المدرسة العقلية

السيد محمّد باقر الصدر رائد من روّاد المدرسة العقلية في ميدان الأخلاق والعقل العملي، فهو يتابع الاتجاه السائد بين علماء أصول الفقه الإمامي، الذي تبنى مدرسة المتكلمين العقلية التي يمثلها (المعتزلة والإمامية). ويمكننا أن نضع الملامح العامة لهذه المدرسة ضمن النقاط الآتية.

أوّلاً: أن أساس مدركات العقل العملي قضيتا «حسن العدل» و«قبح الظلم».

ثانياً: أن مدركات العقل العملي أمور واقعية، وليست مدركات اعتبارية جعلية.

ثالثاً: مدركات العقل العملي أولية قبلية يدركها العقل بالبداهة.

رابعاً: أن الحسن والقبح يعني استحقاق العقاب والثواب والذم والمدح.

قلنا: إن الصدر رائد من رواد المدرسة العقلية، تابع الاتجاه العام السائد بين متكلمي وعلماء أصول الفقه الإمامي، إذن أين الأفق الرحيب، الذي ادعيناه له؟ هذا ما نستوضحه عبر قراءة موقف هذا الرائد عند كلّ محور من

محاور البحث في نظرية العقل العملي لدىٰ الاتجاه العقلي:

أوّلاً: حسن العدل وقبح الظلم

هناك محاولة لدىٰ فلاسفة الأخلاق إلىٰ التماس مبادئ عامة تقوم علىٰ أساسها قواعد السلوك وأحكام العقل العملي. وقد لاحظنا سعي الحكماء المسلمين إلىٰ الاعتراف بوجود أحكام عملية تمثل المبادئ المشتركة بين المجتمعات البشرية، وقد حصروها بوجوب العدل وقبح الظلم ـ ولم يخالف علماء الكلام هذا النهج، بل جعلوا هاتين القضيتين بمثابة المدرك الرئيس للعقل. ويرتهن الحكم علىٰ القاعدة العملية بمدىٰ انطباق هاتين القضيتين عليها. فالكذب قبيح لأنه ظلم، والخيانة لا تنبغي لأنها ظلم، وشكر المنعم واجب لأنه عدل. وبهذا تضحى أحكام العقل العملي ترتبية تابعة لحكم رئيس.

«العدل ينبغي ويجب، والظلم لا ينبغي وهو أمر محظور» هذا الشعار المهيب مَنْ يناقش بصدقه وأخلاقيته وسلامته المنطقية؟! من يقترب مناقشاً؟! إنه مسلمة من مسلمات الناس، وقد تلقاها علماء الكلام وأصول الفقه، حتىٰ الحكماء الراسخون مسلمةً راسخة لا محيص عنها.

لكن الأفق الرحيب والروح العلمي الجسور لسيدنا وأستاذنا الصدر لم يرتض متابعة هذه المسلمة، دون أن يُخضعها للتحليل، ولم يتهيب ما أحيط بهاتين القضيتين من قداسة وتوكيد، فتساءل عما يعني «الظلم» الذي لا ينبغي، ثم أجاب بأن الظلم يعني سلب ذي الحقّ حقه، فمفهوم الظلم ينطوي علىٰ مفهوم الحقّ وما لا ينبغي، وبهذا تضحىٰ قضية الظلم لا ينبغي قضية بشرط المحمول.

نصغي إليه وهو يقرّر هذه الفكرة في دورته الأولىٰ من البحث الأصولي:

«إن قولنا: العدل حسن والظلم قبيح ضروريتان بشرط المحمول، ونحن نشرح الكلام في ذلك بالنسبة لقولنا: «الظلم قبيح» ومنه يظهر الكلام في قولنا: «العدل حسن»، فنقول: لا يتحصل معنىً معقول للظلم عدا سلب ذي الحقّ حقه، فقد فرض في الرتبة السابقة علىٰ هذا الكلام حقّ للمظلوم... فمعنىٰ قولنا مثلاً: «ان من حقّ اليتيم أن لا يُضرب» هو أنه يقبح ضرب اليتيم. فقولنا: «الظلم قبيح» يرجع بالآخرة إلىٰ قولنا: «القبيح قبيح» وهذه قضية بشرط المحمول.

... والحاصل ان ادخال قولنا: «الظلم قبيح والعدل حسن» في البراهين والأبحاث الفنية ليس إلّا عبارة عن لعب الألفاظ بالأمور العقلية والمطالب الفنية»(١).

ونحن مع الأستاذ فيما ذهب إليه فالعدل والظلم لا يمكن أن يكونا المفهومين الرئيسين لأحكام العقل العملي ومدركاته. وقد دعمنا هذا الاتجاه بتحليلٍ تفصيلي في دراستنا «المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه». نشير هنا إلىٰ أن العدل لدىٰ فلاسفة الأخلاق تذبذب استخدامه بين دلالتين، فهو يدل مرة علىٰ مفهوم عام، ويكون سمة لاداء الواجب، فاداء الامانة عدل، والصدق عدل، والوفاء بالوعد عدل... ومرة يدل علىٰ مفهوم خاص كالعدل في التوزيع والعدل في الحكم والعدل في السياسة... وبدهي أن المفهوم الأوّل يعادل مفهوم الواجب إذا أردنا أن نحتفظ للقضية بدلالتها الأخلاقية والعملية.

---

(١) مباحث الأصول، ج ١، ق ٢، ص ٥٤٤ ـ ٥٥٥.

ومفهوم الواجب هو أحد المفاهيم اللغوية الرئيسية لمفهوم العدل، وإذا لذنا بمفهوم آخر من المفاهيم اللغوية التي يدل عليها العدل كالاعتدال والاستقامة والتوازان، فسوف نواجه قضايا وصفية لا علاقة لها بشكل مباشر بقضايا وأحكام العقل العملي. أما المفهوم الثاني للعدل فهو لا يمكن أن يكون ـ في مقياس الحكم الأخلاقي ـ واجباً ينبغي، ما لم نتفق على مقياس أعلىٰ لتحديد معنىٰ العدل في التوزيع، فهل هو اطلاق الحريات الاقتصادية أم هو مشاعية الثروة أم هو أمر آخر، وهكذا؟ فلا يمكن أن يكون المدرك المباشر للعقل العملي، بل يصبح مفهوماً ترتبياً لاحقاً وقائماً علىٰ أساس مفاهيم أخرىٰ.

إذن؛ ماذا يدرك العقل العملي؟ ذهب الأستاذ الصدر إلىٰ أن العقل العملي يدرك مجموعة قضايا أساسية هي المحور الرئيس، كقبح الكذب، ووجوب أداء الأمانه، ووجوب طاعة الله، ووجوب شكر المنعم... وهذه هي المزية الأولىٰ التي خرج بها عن شبه الإجماع القائم بين باحثينا، وبهذا يلتقي مع إتجاه لدىٰ بعض المفكرين الأخلاقيين في الغرب، حيث يسمىٰ أنصاره بالجزئيين، الذين لا يرون الأحكام الخلقية أحكاماً ترتبية لاحقة، مقابل «الكليين»[1].

إن التحليل الجريء الذي مارسه الصدر بشأن «حسن العدل وقبح الظلم» قريب من روح ما انتهىٰ إليه «عما نوئيل كنت» من رؤية. فالفكر الغربي ـ كما هو الحال لدىٰ بعض حكماء المسلمين ـ التمس (الخير والشر) كمعطيين

---

(١) راجع الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق.

راجعها وأشرف عليها الدكتور زكي نجيب محمود، ص ٣٥.

رئيسين تتقرر في ضوئهما قوانين العقل العملي. غير أن «كَنْت» لم يجد الخير والشر إلّا معطيين تجريبيين لا يتحدّدان إلّا في ضوء الخبرة وواقع التجربة الإنسانية. لكنه لم يعثر أخيراً في العقل المحض إلّا علىٰ مفهوم واحد هو «الواجب» أي (ما ينبغي وما لا ينبغي).

ثانياً: مدركات العقل العملي أمور واقعية

أين تتقرر هذه المدركات؟ هل هي قائمة في صقع الوجود الخارجي، أم انها قائمة في عالم الذهن؟ جواب مدرسة الحكماء وسائر الاتجاهات التي تبنت اعتبارية وجعلية هذه المدركات في حلٍّ عن البحث حول عالم تقررها وثبوتها، إذ لا ثبوت لها، انما هي وجودات اعتبارية تتقوم بالاعتبار والجعل. لكن المدرسة العقلية لا بد لها من الإجابة عن هذا الاستفهام. وقد لاحظ العلّامة الطباطبائي أن المدرسة العقلية الكلامية لمّا لم تعثر علىٰ ثبوت لهذه المدركات لا في عالم الذهن، ولا في عالم الوجود اضطرت إلىٰ افتراض عالم الواقع.

لكن هناك اتجاهاً لا يستهان به ذهب إلىٰ ضرورة افتراض «عالم ثالث»، وقد طرح هذا الاتجاه افلاطون في «عالم المثل»، وتبنته أجيال من الحكماء بعده، وله في عالم الغرب المعاصر رجال كبرتراند راسل وكارل بوبر... علىٰ أن معالجة هذا الموضوع تطال العقل النظري. ونقد هذا العقل وتحليل معطياته هو الموضع الملائم لمعالجة هذا الموضوع.

أما الصدر فقد حاول في الدورة الأولىٰ علىٰ ما في تقريرات الحائري[1]

---

(١) مباحث الأصول، ج ١، ق ٢، ص ٥٣٨ ـ ٥٣٠.

أن يدافع عن عالم وجود وتقرر هذه المدركات، بطرح مصادرة مفادها أن لوح الواقع أوسع من لوح الخارج، فالمفاهيم الانتزاعية ـ حسب نعت الفلاسفة ـ إنما هي وجودات واقعية ثابتة في لوح الواقع، سواء وجد شخص ينتزع هذه المفاهيم أم لا. فالإنسان ممكن والله واجب، سواء أكان هناك شخص ينتزع مفهوم الإمكان والوجوب أم لا، فثبوت الإمكان والوجوب ليس انتزاعاً، وإنما ثبوت واقعي في عالم الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود. ثم لو كان هناك اصرار علىٰ انكار المصادرة أعلاه، فيقول الصدر إن الحسن والقبح معقولات ثانية فلسفية علىٰ حدّ تعبير الفلاسفة الإسلاميين. ولا ضرورة للذهاب إلىٰ اعتبارية هذه المدركات. كما صنع حكماء المسلمين[1].

نلاحظ أن هذا البحث غاب كلياً في تقرير الدورة الثانية، وقد اقتصر علىٰ المصادرة بأن لوح الواقع أوسع من لوح الوجود أو الخارج. لكن هذا الغياب والحضور في الدورة الأولىٰ ايضاً لا يشفيان غليلنا في معالجة هذا الموضوع[2]. ونحن عازمون علىٰ درسه في محلّه الملائم له إن شاء الله في دراستنا عن الأسس العقلية للبحث الأصولي.

يهمنا أن نشير هنا إلىٰ ان زعيم المدرسة العقلية الغربية في نظرية

---

(١) هذا الخيار هو ما تبناه أيضاً الدكتور مهدي حائري في دراسته (نقد وتحلل العقل العملي) التي جاءت بالفارسية تحت عنوان (كاوشهاي عقل عملي). وقد تعرضنا لاتجاهات الحائري بالتفصيل في دراستنا (المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه).

(٢) علىٰ أن هذه المصادرة أضحت أساساً من الأسس التي اعتمدها في بعض الأبحاث العقلية النظرية، وسمعتها منه أوّل مرة في الأيام الأولىٰ لحضوري درسه في بحث «الضد» وسألته بعد نهاية البحث سؤالاً في جرأة قلت له سيدنا من أين لك هذه القاعدة؟ فتبسم ضاحكاً وأجابني أن بذورها موجودة في فكر (الشيخ العراقي).

الأخلاق، أعني «عمانوئيل كنت» اقتصر علىٰ استخراج مبدإ عقلي صوري خالص يحكم به الذهن وهو «مبدأ الواجب»، وكَنْت ليس من أنصار العالم الثالث أو عالم المثل أو عالم الواقع، بل لديه عالمان عالم الذهن وعالم الموضوع، وقد سعىٰ أن يصفّي مبادئ الأخلاق من كلّ طابع تجريبي موضوعي ليجعلها مبادئ عقلية خالصة من ملابسات عالم الموضوع.

ثالثاً: مدركات العقل العملي مبادئ أولية قبلية

كيف يدرك العقل البشري القضايا العملية، هذه الضرورات المتقررة في عالم الواقع؟ تقرر بحوث الصدر أن العقل يدركها إدراكاً أوّلياً قبلياً، بوصفها حقائق ثابتة بغض النظر عن الإدراك والمدرك. ثابتة ثبوتاً أولياً قبل التجربة والخبرة.

والاستفهام الذي يتبادر إلىٰ أذهاننا هنا هو: هل مدركات العقل العملي تتمتع بسمات القضية القبلية وفق ما حدّدته بحوث الصدر المنطقية أم لا؟

لقد قرّر السيد الصدر في الأسس المنطقية للاستقراء ثلاث سمات للقضية القبلية:

١ ـ صدقها المطلق علىٰ كلّ زمان ومكان.

٢ ـ عدم قابليتها للاستثناء عند توفر القرائن ضد صدقها المطلق.

٣ ـ عدم تأثير زيادة الشواهد الاستقرائية علىٰ القناعة بها[١].

إن البحث في البداهة والقبلية ـ حسب وجهة نظري ـ يستدعي استئناف التمحيص من حيث الأساس. لكن السؤال الذي التفت إليه بحوث الشهيد

(١) راجع: الأسس المنطقية للاستقراء، محمّد باقر الصدر، ص ٤٧٤ ـ ٤٧٦.

الصدر هو: ان مدركات العقل العملي تقبل الاستثناء، فهل الكذب لا ينبغي حتىٰ لو أدّىٰ الصدق إلىٰ تدمير الأمة، كما هو الحال في الحروب؟ وهل الوفاء بالعهد واجب حتىٰ لو أدّىٰ إلىٰ هلاك الإنسان؟

خرجت بحوث الصدر في معالجة هذا الموضوع بالفكرة التالية: أن العقل العملي يدرك اقتضاء الأفعال للوجوب والخطر (ينبغي ولا ينبغي)، أي أنه يدرك قضية شرطية مفادها: أن الكذب لا ينبغي ما لم يوجد مزاحم أقوىٰ يضطرنا إلىٰ التنازل عن هذا الحظر عملياً. أما في عالم الواقع فسيبقىٰ الكذب يقتضي الحظر وأنه لا ينبغي.

هذا المخرج لم يطرح بشكل صريح في تقريرات الدورة الأولىٰ ـ حسب تتبعي لها ـ؛ إنما جاء واضحاً صريحاً في تقريرات الدورة الثانية[1]. ونحن نلاحظ أن الصدر لاذ بفكرة الاقتضاء بغية أن يحفظ لقضايا العقل العملي صدقها المطلق وعدم الاستثناء فيها. أما «عمانوئيل كنت» فارس العقل العملي فقد التفت إلىٰ عالم الفعل والممارسة، فوجد تعارض الواجبات العقلية في هذا العالم، وطرح هذا التعارض كمشكلة، لكنه تركها دون حلّ[2]!

غير أنني لا استطيع أن أصدّق بأن مفهوم الاقتضائية ذاته مفهوم قبلي، ولا أستطيع أن أذعن بأن المدرك القبلي هو القضية الشرطية «أن لا ينبغي أو ينبغي ما لم يزاحم بمزاحم أقوىٰ». فإن التزاحم مفهوم من مفاهم الخبرة، يفرضه الواقع الإنساني المعاش، وتقييد القاعدة العقلية بالمفاهيم التجريبية

---

(١) راجع: بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ١٣٨.

(٢) راجع: الأخلاق عند كنت، عبد الرحمن بدوي، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

يفقدها خلوصا وقبليتها. فلو كان عـالمنا الذي نـعيشه خـالياً مـن التـزاحـم والتعارض بين الواجبات، فهل احتجنا إلىٰ الاقتضائية أو إلىٰ تقييد فعلية حكم العقل بعدم وجود المزاحم؟

علىٰ أي حال كيف عالج الصدر هذا التزاحم، الذي يفقد بطبيعته العـقل البديهي وضوحه؟

قال:

«إن مدركات العقل العملي لا خلاف فيها في نفسها أعني فيما يدركه العقل بنحو الاقتضاء أنه لا ينبغي أو ينبغي، فالكذب مثلاً لو لوحـظ فـيَ نفسه يحكم العقل بأنه يقتضي أن لا يرتكب والصدق فيه اقتضاء أن يكون هو الصادر من الإنسان، ولكن قد يقع التزاحم بين هذه المقتضيات كما إذا لزم من عدم الكذب الخيانة مثلاً، فيتزاحم اقـتضاء الصـدق للـحسن مـع اقتضاء الخيانة للقبح. وفي هذه المرحلة قد يقع اختلاف بين العـقلاء فـي الترجيح وتقديم أحد الاقتضائين في قبال الآخر، فتشخيص موازين التقييم والتقديم في موارد التزاحم هو الذي يكون غائماً يشوبه الشك أو الخطأ، ولا يكون بديهياً أولياً بل ثانوياً، ولا نقصد بالثانوي هنا كـونه مسـتنتجاً بالبرهان بل كونه مشوباً بالشك وعدم الوضوح، وقد ذكرنا فيما سبق أنه قد تكون معرفة غير برهانية وغير مستنتجة أي أولية، ومع ذلك لا يكون واضحاً بل يكون غائماً»[1].

إذن فالمدرك لقضايا العقل العملي هو العقل القبلي الأولي، والمرجع في

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ١٣٨.

عالم التزاحم هو العقل ذاته، والاختلاف الذي يقع في عملية الترجيح بين الشعوب والمجتمعات والأفراد لا يعني إلغاء صفة القبلية عن المدرك للترجيح، وقد أطلق في الدورة الأولىٰ في بحثه مصطلح العقل الأوّل علىٰ المدرك للقضايا العملية ومصطلح العقل الثاني علىٰ الذي يقوم بعملية الترجيح[1].

ونحن هنا نقرر بوضوح أن هذا الاختلاف يرشدنا إلىٰ ان عملية الترجيح لا تتم بعقل أولي ولا بعقل برهاني. إنما تخضع لخبرة الشعوب واختلاف رؤىٰ الأفراد، ومدىٰ ما اكتسبوه من مناعة تربوية وحصانة أُخلاقية. إن ترجيح العقلاء بين المتزاحمات في عالم الحياة الإنسانية لا يمكن أن يتجرد عن مفاهيم ومتطلبات المصلحة والمفسدة، هذه المفاهيم التي يحدّدها الناس في ضوء تجاربهم وممارساتهم الحياتية في عالم المتغيرات.

إن العقل البشري الخالص لا يمتلك سلماً للترجيح بين متزاحمات عالم الخبرة والحياة الإنسانية، لأن ميدانه يختلف جوهرياً عن ميدان الخبرة. فالثبات والدوام والعموم في صميم العقل الخالص، بينا يروغ ميدان الحياة الإنسانية علىٰ الثبات والدوام، وتختلف متطلباته من جيل إلىٰ جيل، ومن مكان إلىٰ آخر، ومن شعب إلىٰ شعب آخر، ثم أين هو سلم الترجيح؟ ابحثوا عن هذا السلم في فكر أكبر رواد العقل العملي الخالص (محمّد باقر الصدر أو من قبله عمانوئيل كمنت)، وسوف لا تجدونه، وإن وجدتموه وليتكم تجدونه ستلاحظونه متأثراً عند الأوّل بأحكام الشريعة الإسلاميّة التي عاش في كنفها وهي أحكام العالم الخبرة، ومعطيات الاعتبارات والتوجيهات الإلهية.

---

(١) راجع: مباحث الأصول، ج ١، ق ٢، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٤.

وستجدونه عند الثاني انعكاساً جلياً لبيئته وعصر النزعة الإنسانية الأوربية.

يهمنا في هذا المقطع من البحث أن نـؤكد أن العـقل البشـري إذ يـدرك بخلوصه وتجرده المحض بعض أحكام السلوك والعمل، فـإن هـذا العـقل لا يستطيع ان يظل خالصاً مجرداً حينما يأتي إلىٰ عالم الواقع الحياتي، ويـحكم علىٰ ممارسة الأفعال ويرجح بين المتزاحمات، بل سوف يتأثر حتماً بمقاييس المصلحة الفردية والاجتماعية، بالميل الذاتي والاتجاه العام. ومن هنا يـتطلع الإنسان إلىٰ القوة الموضوعية الخالصة لتقنن له ما يصلح حياته، ويـحفظ لهـا أكبر درجات القرب من عالم العقل الكامل.

إن السيد الشهيد طرح بشكل مستقل في الدورة الأولىٰ موضوعاً حيوياً هاماً، وهو علاقة العقل العملي بالمصلحة والمفسدة. وهل أحكام العقل العملي خاضعة للمصلحة وللمفسدة؟ وكانت نتيجة التحليل إنكار ارتباط أحكام العقل العملي بالمصلحة والمفسدة، سـواء أفسـرنا المـصلحة بـالكمال والمـفسدة بالنقص أم فسرناها بالمصلحة الشخصية أو العامه. ونتيجة هذا التحليل رغـم سلامتها طُرحت ضمن سياقٍ ـ الذي أغمض النظر عنه تماماً في الدورة الثانية من بحثه الأصولي ـ يمثل خلطاً واضحاً بين ميدان العـقل المـحض ومـيدان التشريع وعالم الحياة الإنسانية، بين عالم الوجوب الأخلاقي والقبح والحسن وبين عالم المصالح والمفاسد والمتغيرات.

لنتبين هذه الملاحظة في ضوء ما جاء في تقريرات السيد الحـائري، إذ قرر أن الحسن والقبح لا يدور مع المصلحة والمـفسدة النـوعية أيـنما دارت **«فلأنه لو ربط الحسن والقبح بمصلحة المجتمع ومفسدته لزم فـي مـثال**

مقدمية كشف السرّ لتحصيل ما هو من أهم العلوم مثلاً، ايقاع التزاحم بين المفسدة النوعية المترتبة علىٰ كشف السّر وزوال ملكة الكتمان، والمصلحة المترتبة علىٰ تحصيل ذلك العلم الذي يمكنه من نفع المجتمع بمنافع عظمىٰ. فمتىٰ ما كانت هذه المصلحة أقوىٰ لزم أن لا يكون كشف السرّ قبيحاً، ولا يعدّ هذا الشخص خائناً وغير نبيل عند من يدرك قبح كشف السرّ، بينما ليس الأمر كذلك»[1].

أريد هنا أن أحوّل هذا المثال إلىٰ استفتاء فقهي وأسأل السيد الصدر كفقيه من أعظم فقهائنا أخلاقية والتزاماً بالواجب الخلقي، لنراه ماذا يجيب؟

إذا كشفت سراً استودعني إياه رجل شريف قد مات وفارق الحياة، وكان كشف هذا السرّ يؤدي إلىٰ معرفة موقع الضعف الأساس في عدو للإسلام محارب، فهل يجوز ذلك شرعاً أم لا؟

إن الفعل في عالم الخارج يرتبط بملابسات عالم الخارج، وبظروف الحياة الإنسانية، وقيمها المادية والمعنوية، وبمصالحها الاعتبارية والحقيقية. بينما لا يدرك العقل القبلي الخالص هذه الملابسات، ولا يضع في حسابه القيم المادية والموازين الاعتبارية التي تقوم علىٰ أساسها حياة الجماعة. ومن ثم نحتاج إلىٰ العقل المطلق المطّلع علىٰ عالم الغيب المكنون؛ لكي يهدينا ويأخذ بيد هذا العقل المحدود، لكي لا يضيع في مقاييس المجتمعات، التي تخضع لسلطان الشهوات وقوة وتأثير سلطان النخب ومصالحها. وإلّا فالعقلاء بما هم عقلاء لم يتركوا لنا سوىٰ اتفاقٍ علىٰ قبح القبيح وحسن الحسن، اتفاق علىٰ

---

(١) مباحث الأصول، ج ١، ق ٢، ص ٥١٧.

وجوب الواجب، وهي قضية بديهية نظرية؛ لأنها قضية تحليلية، وليست حكماً عملياً تركيبياً.

رابعاً: الحسن والقبح يعني استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم

ورث البحث في علم أصول الفقه هذه الإشكالية من سلفه علم الكلام. فقد عرّف المتكلمون الحسن والقبح باستحقاق العقاب والثواب والذم والمدح، وهذا التعريف يمثل أهم الجسور التي تفضي إلىٰ الاستدلال من حكم العقل إلىٰ حكم الشرع لإثبات القاعدة المشهورة «الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع».

لاحظ الصدر:

«ان هنا مطلبين:

أحدهما ـ حسن الفعل وقبحه. والآخر: استحقاق العقاب. وقد يختلط أحدهما بالآخر فيتصور أن أحدهما عين الآخر، فالقبح ما يستحق فاعله الذم والعقاب، والحسن ما يستحق عليه المدح والثواب إلّا أن هذا خطأ، فإن الحسن والقبح معناهما ما ينبغي أن يقع وما لا ينبغي كأمرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل، وحينئذ تارة يطبق ذلك علىٰ فعل الإنسان نفسه فيقال: إنه ينبغي في نفسه أو لا ينبغي، وأخرىٰ يطبق علىٰ فعل الآخرين ومواقفهم تجاه فاعل القبيح، فيقال: إن عقابه أو ذمه مما ينبغي أو لا ينبغي. فاستحقاق العقاب والثواب تطبيق آخر لنفس الامر الواقعي المدرك علىٰ مواقف الآخرين تجاه فاعل الفعل الحسن أو القبيح، فهناك قضيتان لا قضية واحد»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٤١.

إن التمييز بين مفهومي الحسن والقبح وبين مفاهيم استحقاق العقاب والثواب واستحقاق الذم والمدح خطوة منهجية أساسية في الدرس العقلي لمدركات العقل العملي. لأن العقل العملي المحض يدرك الواجبات ويقررها أو يحكم بها، والحسن والقبح أي ما يجب وما يحظر إنما هي محمولات العقل العملي، بينما استحقاق الثواب والعقاب والذم والمدح هي موضوعات من الممكن أن نتفحص العقل العملي لنرىٰ هل يحكم بوجوبها أم لا؟

إن البحث الكلامي والأصولي اللذين استخدما العقل وسيلة من وسائل الإثبات في ميدان العقيدة والشريعة، لم يتسنَّ لهما الفحص المحايد لطبيعة العقل. بل اختلط فيهما النصّ ـ بالعقل. فالمتكلمون وتبعاً لهم علماء أصول الفقه يبحثون عن مفاهيم وواجبات الشريعة وأحكامها، هذه الشريعة التي قررت العقاب والذم لمن خالفها وتجرأ علىٰ عصيانها، الثواب والمدح لمن امتثل أوامرها وخضع لتعاليمها. لا يستطيع هؤلاء بعقلهم الشرعي ان يفرّقوا بين الحسن والثواب وبين اداء الواجب والمدح عليه، وبين العصيان والمخالفة وبين العقاب والذم.

يهمنا أن نعود لنتفحص العقل العملي الأولي السابق للتجربة، الذي تثبت احكامه بغض النظر عن الاعتبارات الاجتماعية والمواضعات العرفية والشرائع الإلهية، نتفحصه لنرىٰ هل يحكم أو قُل هل يدرك حكماً ثابتاً في لوح الواقع يقرر وجوب عقاب من يخالف الواجب العقلي ووجوب ثواب من يمتثله أم لا؟

لنسلم بأن هناك حكماً عقلياً محضاً يقرر وجوب معاقبة من لا يمتثل

أوامر العقل العملي. لكنني أتساءل علىٰ مَنْ تجب معاقبة العاصي لأوامر العقل العملي؟

هل تجب علىٰ الله؟ فهذا يعني:

أ ـ أن نصادر في أحكام العقل العملي علىٰ وجود الله تعالىٰ، بوصفه الضمان التنفيذي لأحكام العقل المحض.

ب ـ أن أحكام العقل العملي ليست شاملة لكلّ إرادة عاقلة، بل هناك أحكام خاصة ترتبط بذات «الله» بوصفه القاضي العادل الملتزم مطلقاً بأوامر العقل العملي المحض.

جـ ـ أن أولية وقبلية هذا الحكم سوف يطالها الشكّ والإبهام؛ لأن العقل العملي حينما يقرر وجوب معاقبة العاصي علىٰ الله فهذا يعني أن هذا الحكم يتوقف علىٰ مجموعة معارف ان لم تكن جميعها تجريبية فان معظمها يعتمد التجربة ولا يقوم علىٰ برهان، أي ان الحكم القبلي سوف يتوقف علىٰ معرفة بعدية، بل مجموعة معارف بعدية برهانية أو تجريبية. وهذا خلف؛ لأن الحكم القبلي لا يتوقف تصديقياً علىٰ الأقل علىٰ معرفة أخرىٰ.

هل تجب علىٰ كلّ عاقل؟ وهذا يعني:

أ ـ أن العقل العملي يحمل المسؤولية كواجب كفائي (علىٰ حدّ تعبير علماء الشريعة[1] علىٰ كلّ عاقل. وأنا أسألك كعاقل مريد: هل يجب عليك أن أن تعاقب من يخلف الوعد؟

---

(١) وإلّا لو كان واجباً عينياً فسوف تتحول الأرض إلىٰ جحيم لمن خالف أحكام العقل العملي، ولكان ويل العقاب أكبر بما لا يتناهىٰ من قبح المخالفة!

ب ـ ثم ماذا يعني العقاب؟ هل نسجنه؟ هل نضربه؟ هل نقاطعه؟ أم ماذا؟

جـ ـ هل افتراض وجوب عقاب العاصي لأوامر العقل المحض يكون واجباً علىٰ كلّ عاقل ينسجم مع متطلبات حياة الإنسان؟ ألا يتحول الأمر حينئذٍ إلىٰ فوضىٰ لا حدود لها.

نعود لنستعين بالسيد الحائري مقرر الدورة الأولىٰ من بحوث الشهيد الصدر الأصولية حيث قال في إحدىٰ تعليقاته:

«لا يخفىٰ أن تعريف الحسن والقبح بالمدح والذم، إن كان بمعنىٰ التعريف المنطقي فهذا غير معقول، فإنهما مفهومان أوليان واضحان، لا يعرّفان بشيء آخر. علىٰ أن صحة المدح أو الذم لا تعني إلّا حسنهما وعدم قبحهما. فهذا تفسير للشيء بنفسه. ولكن الواقع أن المدح والذم هما عين قولنا بأن هذا حسن وهذا قبيح. فقولنا (هذا حسن) هو مدح، وقولنا (هذا قبيح) هو ذم. فصح أن يقال كإلفات للنظر ـ لا كتعريف ـ إن الحسن والقبيح عبارة عما يستحق عليه المدح والذم، بمعنىٰ أن الحكم بالحسن والقبح هو عين المدح والذم»[1].

إذن فمن يقول: إن «شكر المنعم واجب» فهو يمدح، ومن يقول: إن «طاعة الله واجبة» فهو يمدح، ومن يقول: «لا ينبغي الكذب» فهو يذم! وهنا لا بد من أن نذكر مرة أخرىٰ أن البحث في «الحسن والقبح العقليين» بحث عما ينبغي وعما لا ينبغي، بحث عن الضرورة والواجب الأخلاقي. وليس بحثاً عمّا يلائم وينافر أو ما يستحسن ويستقبح.

---

(١) مباحث الأصول، ق ٢، ج ١، ص ٥٣٦. هامش (١).

لكن السيد الحائري عاد ليقرر في هامش آخر قائلاً:

«لا يخفىٰ أن الحسن والقبح يستتبعان أمرين مختلفين في الهوية، أحدهما: ما قد نسميه بالمدح والذم بالمعنىٰ الذي يكون عبارة عن مجرد التحسين والتقبيح للفاعل وسريرته. والثاني: المجازاة والمكافأة، التي يستحقها الشخص بحكم العقل العملي، وهو الثواب والعقاب. هذا بناء علىٰ واقعية الحسن والقبح. أما بناء علىٰ عقلائيتها فالتحسين والتقبيح أيضاً نوع مكافأة عقلائية تأديباً ومنعاً عن المفاسد. ويشهد لتعدد الأمرين وعدم رجوع أحدهما إلىٰ الآخر ان المدح والذم يعدان من حقّ كلّ أحد يطلع علىٰ صدور الحسن أو القبيح من هذا الإنسان، بينما الثواب والعقاب يثبتان ـ بناء علىٰ واقعية الحسن والقبح ـ علىٰ من أحسن بشانه، ولمن هضم حقه، ويثبتان أيضاً لولي المجتمع كتأديب ودفع للمفاسد وجلب للمصالح»[1].

نلاحظ:

أ ـ ماذا يراد بمجرد التحسين والتقبيح، هل يراد بهما الحالة الانفعالية التي تطرأ علىٰ من يشاهد مخالفة أحكام العقل العملي في الخارج؟ إن الحالة الانفعالية أمر يرتبط بالمشاهد وبمستوىٰ تربيته الأخلاقية، وليست حقّاً ولا واجباً. أم يراد بالتحسين والتقبيح إبراز هذه الحالة الانفعالية والإعلان عن مواجهة المخالف وذمّه علىٰ مخالفته، والإطراء علىٰ المطيع؟ هل العقل العملي يحكم بوجوب ذلك؟

يقرّر الحائري انه ليس لدينا حكماً عقلياً وإنما حقّاً! إنها لغة الفقه

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٥٧، هامش (١).

والشريعة (الحقّ والحكم)، شريعتنا السمحاء التي لا تعطي لكلّ أحد حقي المدح والقدح، بل تأمر بالستر ويخضع المدح والذم فيها لموازين اعتبارية تشريعية.

ب ـ ثمّ الثواب والعقاب يثبت للمظلوم ولولي المجتمع، فهل يثبت له كحقّ أو كحكم، هل يجب علىٰ من ظلم أن يعاقب؟ فأين فضيلة التسامح؟ يبدو أن الحائري يراه حقّاً ثابتاً للمظلوم، ألا يكتفي باسترداد ظلامته دون عقاب للظالم، ثم إذا كان هذا الحقّ ثابتاً للمظلوم، فما هو شأن ولي المجتمع؟

يقرر السيد الحائري أن ولي المجتمع يثبت له الحقّ لكي يؤدب ويزجر، ويدفع المفسدة ويجلب المصلحة!

لكن أحكام العقل العملي ـ كما يوافق الحائري علىٰ ذلك ـ ليست مرتبطة بالمصلحة والمفسدة، وليست ناظرة إلىٰ التأديب وعدمه، وإنما هي أحكام تلحق الأفعال لذاتها. وهي متقررة بغض النظر عن المصالح والمفاسد، وقبل التأديب والتربية والجماعة وأحكامها.

إن أهم ما يعانيه البحث الكلامي والأصولي في هذه البحوث خلطه بين ميدانين، ميدان العقل المجرد القبلي، وميدان العقل العملي المؤهل بخبرات الشريعة واعراف المجتمعات، خلط بين ميدان العقل القبلي وميدان الخبرات التجريبية. فنحن ندرس مدركات العقل العملي كأحكام مستقلة عن العرف والعادة، وبغض النظر عن الشرائع السماوية وتعاليم الأديان. ولا بد من أن تدرس كذلك، وإلّا سوف نختلف دون أن نعرف سبب الخلاف.

يهمنا أن نعود إلىٰ تحليل أدق لمفهومي «استحقاق العقاب والثواب»،

فمرةً نفسّر هذا المفهوم ضمن السياق العام لأحكام العقل العملي، ونـقول: إنّ العقاب ينبغي فهو واجب ومدرك بـحكم العـقل العـملي، وإن الثـواب واجب كذلك. وحينئذٍ ستأتي المفارقات التالية:

أ ـ مَنْ أطاع حكم العقل العملي وشكر المنعم، فيجب عـلىٰ المـنعم أن يثيبه، وإذا أثابه وأطاع حكم العقل العملي بوجوب مكافأة المطيع، فمن يثيب المنعم حينئذ؟ اما أن ينقطع التسلسل ويتعطل حكم العقل العملي بوجوب إثابة المطيع، وإما أن يتسلسل الأمر بشكلٍ يدعو للسخرية!

ب ـ أما بالنسبة لوجوب العقاب فهو أمر لا يمكن افتراضه بشكلٍ معقول ما لم يفقد العقل تجرده، وينتقل من عالم لوح الواقع إلىٰ عالم الخارج والخبرة. وبهذا نخرج عن ميدان البحث «العقل الخالص»، ويـضحىٰ الحكـم بـوجوب العقاب حكماً عقلائياً عرفياً، أو وعيداً إلهياً يرفع لواءه المشرع ضماناً تنفيذياً لأحكام شريعته.

أما إذا فسّرنا الاستحقاق بأنه «حقّ» يثبت لصاحبه، وله أن يفعل أو أن لا يفعل. فحينئذ نتساءل:

أ ـ لمن يثبت حقّ عقاب «الكاذب»؟ لا بد من أن يثبت لكل عاقل سمع الكاذب يدلي باكذوبته.

ب ـ لمن يثبت حقّ عقاب «القاتل»؟ لولي الدم، أم للسلطة الحاكـمة؟ وفي كلا الحالين لا بد من أن نصادر علىٰ العقل العملي، ونجرده من خـلوصه ويضحي عقلاً عقلائياً عرفياً.

جـ ـ هل للمنعم حقّ معاقبة من لم يشكره؟

فمن أعان شيخاً ضريراً علىٰ عبور الطريق، ولم يشكره هذا الشيخ علىٰ فعلته فله حقّ ضربه او شتمه أو تأنيبه أو تذكيره مثلاً، كعقوبة علىٰ عدم تقديم الشكر للمنعم المحسن!

د ـ لمن يثبت حقّ الثواب؟ يثبت للمطيع طبعاً، ولا معنىٰ لثبوت هذا الحقّ للمطيع دون أن يكون هناك واجب علىٰ المطاع يقضي بتقديم المكافأة والثواب للمطيع.

فإذا كان المطاع هو الحكم التكويني القائم في لوح الواقع، إذا كان المطاع هو الواجب العقلي الأخلاقي المتقرر في عالم الحقائق فكيف يثيبنا هذا الواقع، وماذا في وسعه أن يقدم لنا؟

إن هناك مفارقة رئيسية في تفسير استحقاق العقاب واستحقاق الثواب بـ«الحقّ»، وهي فكرة قد توحي بها نصوص المتكلمين، وقد يورط بها مفهوم «حقّ الطاعة» والتي صرح بها مقرر بحث الشهيد الصدر، والمفارقة هي: أن استحقاق العقاب سيكون حقاً مشروعاً وفعلاً مباحاً يثبت لصاحبه الحقّ، بينما سيكون استحقاق الثواب واجباً لا بد من ادائه من قبل المطاع، الذي أُمتثل أمره!!

إنه الخلط بين مفاهيم الشريعة وأحكام العقل المحض(١).

---

(١) إن فكرة إستحقاق العقاب والثواب مبدأ من المبادئ التي استخدمتها الشريعة الإسلاميّة كحدٍّ فاصل يميز بين الأحكام. فالله تعالىٰ يثبت له حقّ عقاب من ارتكب معصيته؛ ليكون هذا العقاب دلالة علىٰ التحريم الشرعي وحدّاً فاصلاً بين المكروه والمحرم، فهنا الوعيد. ويتعهد لمن اطاع وانقاد لأوامره بالثواب والمكافأة فيكون له حقّ عند الله. وليست هناك أي مفارقة في ظل هذا المبدإ الإجرائي التشريعي.

وعند هذا المقطع من البحث اريد أن أنقل نصّاً للمرحوم الدكتور محمّد عبد الله دراز، هذا الروح الكبير، والعقل القرآني النابض بالحيوية والشمول:

«فإذا أصرّ بعض الناس مدعياً أن فوق هذه العدالة التي تتم داخل القانون الأخلاقي عدالة أخرىٰ أعلىٰ درجة... فالعملية من أبسط الأمور، وما علينا إلّا أن نقلب صيغة هذا التتابع لنجد أنفسنا مكتفين بما نؤدي من واجب.

أننتظر أن يكافئنا المجتمع علىٰ أمانتنا في الأداء العادي لواجباتنا نحوه؟ أو لسنا مدينين له بأكثر مما هو مدين به لنا؟ إذن، فماذا تقول عن خالق الكون الذي يدين له الأفراد والمجتمعات بكلّ شيء؟ مَن منا لم ينل مقدماً من يد الله: وجوده، وقدراته، وطاقاته، وامكاناته، ونعمه المادية والروحية؟... ولكن ألم يكن من الواجب حينئذ، بدلاً من أن نطمح إلىٰ ثواب، ان نبتغي بسلوكنا الطيب أن يكون وفاء لدين، وشاهد عفان بتلك النعم التي لا تحصىٰ، والتي أنعم الخالق بها علينان حتىٰ من قبل أن نسأله إياها؟...»[1].

---

(١) دستور الأخلاق في القرآن، دكتور محمّد درّاز، تعريب دكتور عبد الصبور شاهين، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

علىٰ أن أنوه هنا بعد أن نوهت قبل اكثر من جيلين بالدكتور «درّاز» هذا الراحل العظيم في أفقه وروحه، وأنا اعده أحد أهم المؤسسيين في تاريخ فكرنا الإسلامي الحديث، أضعه في صف الكبار من أمثال استاذنا الشهيد السيد محمّد باقر الصدر، قد افدت من روحه وافقه، وان اختلفت معه في السياق وفي كثير من تفاصيل البحث أيضاً، وطبيعي ذلك لأننا من مدرستين مختلفتين.

نعود لنلاحظ:

أن الثواب والعقاب علىٰ الطاعة والمعصية، علىٰ الانقياد والتجري، ليس أمراً مطلوباً لذاته. وإنما هو حكم ترتبي لاحقّ. إما أن يكون لاحقاً لضرورة قوة رادعة تضمن أجزاء القانون، أو لضرورة أن لا يكون خلق الكون عبثاً، وأن هناك خالقاً سوف لا يتساوىٰ عنده المسيء والمحسن.

وبهذا يرتهن إثبات العقاب والثواب بقاعدة من قواعد العرف، وضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية الاعتبارية، فلا بد من أن نرجع حينئذٍ إلىٰ قواعد العرف، وضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية الاعتبارية، فلا بد من ان ترجع حينئذٍ إلىٰ قواعد العرف ومواضعات العقلاء؛ لنرىٰ حدود ما تقرر ونخرج عن دائرة العقل العملي المحض. واما أن يرتهن إثبات العقاب والثواب بمدركات العقل النظري التي تقرر استحالة خالق الكون عبثاً، ولا بد من حساب وكتاب يمارسه خالق الكون ويقرره. وبهذا يضحى إثبات الثواب والعقاب قضية من قضايا العقل النظري وليست مدركاً عقلياً عملياً قبلياً.

علىٰ أن هذا الإثبات لا يقرر قاعدة كلية، وقضية صادقة علىٰ كلّ مخالفة من مخالفات العقل العملي المجرد، أي أن مخالفات أوامر العقل العملي المحض، لا تستدعي بحكم العقل النظري سوىٰ قضية مهملة تقرر لا بد من حساب وكتاب لا يتساوي فيه المحسن والمسيء، دون أن تقرر ثبوت العقاب علىٰ كلّ مخالفه، وثبوت الثواب علىٰ كلّ طاعة وانقياد.

تطبيقات العقل العملي في علم أصول الفقه

أشرت إلىٰ أن العقل العملي استخدم في البحث الأصولي استخدامين رئيسيين:

الأوّل: استخدم كأداة إثبات عامة في كثير من قواعد الحجج والأدلة الأصولية، بدءاً من مبادئ العلم، وانتهاءً بصلب مسائله.

الثاني: استخدم كأداة إثبات متممة في القاعدة المشهورة بقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع.

وقد تابع الأستاذ الصدر سنة البحث الأصولي في هذا المجال. ونحن هنا لا يسعنا متابعة الصدر في استخدام العقل العملي في البحث الأصولي برمته، فهذا ما تكفلته دراستنا «المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه». بل نقتصر علىٰ انتخاب نماذج مختارة، وأُرجح أن نبدأ بحجية القطع، ثم نردفها ببحث «التجري»، ونقف أخيراً عند «قاعدة الملازمة».

التطبيق الأوّل: حجية القطع

طرح هذا البحث أوّل مرة في دائرة مدرسة الوحيد البهبهاني، وكان استجابة لمتطلبات الصراع الإخباري الأصولي في إطار المدرسة الإمامية. هذا الصراع الذي أذكى جذوته الأمين الاسترابادي، فاثار فيما أثار شكوكاً في جدوىٰ استخدام العقل كدليل من أدلة إثبات الأحكام الشرعية، فكان البحث عن أساس يقطع دابر هذا الشك ضرورة من الضرورات التي تعهدت بها مدرسة الوحيد البهبهاني. فقطعوا بقاعدة حجية اليقين دابر الشك باليقين العقلي.

وقد تبلورت هذه الحجية لتضحىٰ في مصاف الأدلة البرهانية، التي يستحيل الشك بها بفضل جهود واجتهاد عميد مدرسة الوحيد الشيخ مرتضىٰ الأنصاري. لكن هذا الأساس الأصولي لم تهزه رياح الخصوم، بل تعرض لهزات ودٍ من قبل طلاب مدرسة الوحيد كالشيخ جعفر كاشف الغطاء، ومن بعده الشيخ محمّد حسين الأصفهاني صاحب الفصول. فقد كان هاجس الخطر الإخباري يحيط بهذا البحث، حتىٰ أصبح في ظل دراسات الشيخ الأنصاري مسلمة بديهية وقضية تحليلية مصونة بمبدإ الهوية الذاتية وقانون استحالة اجتماع النقضين.

لكن «حجية القطع» لم يصفو لها العيش في أفق السيد محمّد باقر الصدر التحليلي، إذ تعرضت لجرح عميق بمبضع الصدر العقلي. وأنا لم أجد باحثاً أصولياً في تاريخ البحث الأصولي الحديث أكثر نزاهة وموضوعية من السيد محمّد باقر الصدر وهو يعالج بأفق رحيب ورباطة جأش المقولات، التي أفرزها الصرع الأصولي الإخباري. وكان حقّاً أن يكون الأمر كما فعل السيد الصدر.

إذ إن الصراع الأصولي الإخباري في جوهره صراع عقلي مشروع، لكن خيبتنا أن يتحول البراز الفكري إلىٰ مبارزة اجتماعية أو سياسية تفتقد في كثير من الأحيان لياقات الفضيلة، فتتحول إلىٰ عصبية وهاجس، ينمو علىٰ طحالبها الفساد الفكري. فأنا أعتقد أن الكشفية واتجاهات الشيخ أحمد الإحسائي هي وليد مشوّه لهذا الصراع، أفاد من نقاط ضعفه، فأضحىٰ كساحاً عقلياً له قطع القطاع وحجية الكشف، وله الحقّ بالنمو علىٰ قاعدة الخلاء العقيدي الذي خلع

سلاحه الاتجاه الإخباري.

يهمنا هنا أن نقرأ «حجية القطع» في أفق السيد محمّد باقر الصدر:

ماذا تعني حجية القطع؟

قررت بحوث الشيخ الأنصاري أن حجية القطع تعني كاشفيته، وكاشفيته أمر ذاتي له، فالحجية أمر ذاتي لا تناله يد الجعل بالإثبات أو النفي؛ لان الذاتي لا يعلل. وفي ضوء هذا التقرير تضحى قاعدة حجية القطع قاعدة برهانية ضرورية لها ما لقواعد البرهان من بداهة وذاتية[1].

لكن أجيال الخلف من تلامذة مدرسة الأنصاري ومن تلمّذ علىٰ يدهم، أخذوا شيئاً فشيئاً في تمحيص «حجية القطع» كما طرحها الأنصاري، فلاحظوا أن الحجية لا تعني الكاشفية، وأن اليقين لا يعني الكشف. فاليقين هو انكشاف المتيقّن لدىٰ المتيقِّن، واليقين ليس كشفاً عن الواقع بالضرورة. ثم لاحظوا ان الحجية هي حكم العقل العملي بوجوب الطاعة (التنجيز والتعذير)، ولا علاقة لها بمبدإ الهوية الذاتية. والمبحوث عنه في علم أصول الفقه هو القطع بأوامر المشرع تعالىٰ[2].

ومن هنا اتّجه البحث الأصولي إلىٰ صياغة جديدة لقاعدة حجية القطع، فقرّروا: أن العقل يحكم بحسن متابعة القطع بأوامر الشارع المقدس، ويحكم بقبح مخالفته؛ لان طاعة المولىٰ تعالىٰ عدل ومخالفته ظلم، والعقل العملي يحكم بوجوب العدل وقبح الظلم. لكن البحث الأصولي رغم هذه الصياغة

---

(١) راجع: فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري.

(٢) راجع: كفاية الأصول، الخراساني، ج ٢ ص ٨، المكتبة العلمية الإسلامية، تهران.

المعدلة بقي ينأى تحت وطأة تركة الأنصاري والخلط بين الكاشفية والحجية، وبين الكشف واليقين.

جاءت بحوث سيدنا الصدر لتضع حدّاً فاصلاً لكثير من التشويش، الذي عانى منه البحث الأصولي في هذا الموضوع فقررت:

أ ـ أن الحجية لها معنيان اصطلاحيان، أحدهما منطقي والآخر أصولي. والحجية المنطقية يجب أن تطلب من بحوث المنطق ونظرية المعرفة. أما الحجية التي يبحث عنها الأصولي فهي ما يحكم العقل بوجوب الطاعة فيه. لأن الأصولي يبحث عن الأوامر المولوية الإلهية.

ب ـ أن الاستدلال علىٰ حجية القطع بقاعدة حسن العدل وقبح الظلم استدلال غير منهجي؛ لأن قاعدة قبح الظلم أخذ في موضوعها عنوان الظلم وهو عبارة عن سلب ذي الحقّ حقّه، ففي المرتبة السابقة لا بد من افتراض حقّ الآمر علىٰ المأمور لكي تفترض مخالفته سلباً لحقّه، وإلّا لم يكن ظلماً، فإن أُريد إثبات هذا الحقّ بقاعدة قبح الظلم فهذا دور، وإن اريد تطبيق هذه القاعدة بعد افتراض وجود هذا الحقّ فهذا حشو من الكلام.

جـ ـ إذن أساس حجية القطع بأوامر الله هو قاعدة حقّ طاعة الله، ولا بد من فحص هذا الحقّ.

د ـ «حقّ الطاعة» مدرك مستقل من مدركات العقل العملي. فالعقل العملي كما يدرك وجوب شكر المنعم وغيرها من القواعد المتقررة في لوح الواقع، يدرك أيضاً قاعدة وجوب طاعة الله. ثم إن هذا الوجوب العقلي ثابت في التكاليف الإلهية التي يتيقن بها المكلفون. بل حقّ طاعة الله ووجوب امتثال

تكاليفه ثابت في كلّ تكليف محتمل، ولا يسقط هذا الحقّ والواجب العقلي ما لم يتيقن المكلف بعدم التكليف الإلهي.

قال: «إن حجية القطع بمعنىٰ التنجيز والتعذير ليس إلّا عبارة عما يتحقّق كبراه بفرض مولوية المولىٰ، وصغراه بنفس القطع بحكم المولىٰ، والنتيجة تتم بتمامية الصغرىٰ والكبرىٰ...

ثم إن المولوية وحقّ الطاعة تكون علىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ المولوية الذاتية الثابتة بلا جعل واعتبار والذي هو أمر واقعي علىٰ حدّ واقعيات لوح الواقع، وهذه مخصوصة بالله ـ تعالىٰ ـ بحكم مالكيته لنا الثابتة بملاك خالقيته، وهذا مطلب ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم... فإن ثبوت الحقّ بملاك مالكيته شيء، وثبوته بملاك شكر المنعم شيء آخر. بل هذا حذوه حذو سيادته التكوينية، فكما أن إرادته التكوينية نافذة في الكون، كذلك ارادته التشريعية نافذة عقلاً علىٰ المخلوقين.

ثم إن المولوية الأولىٰ دائماً يحقّق القطع صغراها الوجدانية؛ لأن ثبوت القطع لدىٰ القاطع وجداني، وثبوت مولوية المولىٰ الحقيقي في موارد القطع بديهي أيضاً؛ لأنه القدر المتيقن من حدود هذه المولوية»[1].

ولدي هنا مجموعة إبهامات وأسئلة، أحاول أن استوضحها:

فهل المولوية تعادل حقّ الطاعة؟ وهل الحجية مفهوم آخر غير وجوب الطاعة؟

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٨ ـ ٢٩.

بدءاً ـ ولكي لا نضيع في زحمة الألفاظ ـ لا بد من أن نرجع إلىٰ الوراء قليلاً، ونتذكر أننا نبحث عن العقل العملي ومدركاته، هذه المدركات التي اعتبرها الصدر ثوابت واقعية قائمة في لوح الواقع، والتي تقضي بالواجبات، وتحكم بما ينبغي وما لا ينبغي، وتتضمن ضرورة إيجاد الفعل أخلاقياً. ويدركها العقل إدراكاً أولياً قبلياً.

ثم نأتي علىٰ تحديد واضح لمصطلحات البحث:

المولىٰ: مَن له الولاية والسلطنة.

حقّ الطاعة: وجوب الطاعة.

الحجية: وجوب الامتثال (التنجيز)، وسقوط وجوب الامتثال «التعذير».

نعود لنلاحظ أن النصّ المتقدم يثير بعض المشكلات:

إن كبرىٰ حقّ طاعة الله ووجوب امتثال تكاليفه، لا تصلح كبرىٰ تنتج التنجيز.

إن كبرىٰ وجوب امتثال تكاليف الله لا تصلح لإثبات التعذير.

لعلّ هناك من يقول: إن حقّ الطاعة كمدرك عقلي أولي ثابت لتكاليف الله الواقعية.

يأتي النصّ اللاحقّ ليلقي الضوء علىٰ هذه المشكلات وعلاجها: «**إن المشهور ميّزوا بين أمرين مولوية المولىٰ ومنجزية أحكامه فكأنه يوجد عندهم بابان: أحدهما باب مولوية المولىٰ الواقعية، وهي عندهم أمر واقعي مفروغ عنه ولا نزاع فيه... وباب آخر هو باب منجزية القطع وحجيته... وقد اتضح مما سبق أن هذا المنهج غير صحيح، وأن المنجزية التي جعلوها**

باباً ثانياً إنما هي من لوازم أن يكون للمولىٰ حقّ الطاعة علىٰ العبد في مورد التنجيز، وأيّ تبعيض عقلي في المنجزية بحسب الحقيقة تبعيض في المولوية، فلا بد من جعل منهج البحث ابتداءً عن دائرة مولوية المولىٰ وأنها بأي مقدار، وهنا فرضيات:

١ ـ أن تكون مولوية المولىٰ أمراً واقعياً موضوعها واقع التكليف بقطع النظر عن الانكشاف ودرجته، وهذا باطل جزماً؛ لانه يستلزم أن يكون التكليف في موارد الجهل المركب منجزاً ومخالفته عصياناً، وهو خلف معذرية القطع وواضح البطلان.

٢ ـ أن يكون حقّ الطاعة في خصوص ما يقطع به ويصل إلىٰ المكلفين من تكاليف المولىٰ، وهذا هو روح موقف المشهور الذي يعني التبعيض في المولوية بين موارد القطع والوصول وموارد الشك، ولكنا نرىٰ بطلان هذه الفرضية أيضاً؛ لأنا نرىٰ أن مولوية المولىٰ في أتمّ مراتب المولوية علىٰ حدّ سائر صفاته، وحقّه في الطاعة علىٰ العباد أكبر حقّ لأنه ناشئ من المملوكية والعبودية الحقيقية.

٣ ـ المولوية في حدود ما لم يقطع بالعدم...

إن حقّ الطاعة لا يشمل موارد القطع بالترخيص، وليس هذا تبعيضاً في مولوية المولىٰ بل تخصصاً، وذلك باعتبار ما سوف يأتي من استحالة محركية المولوية في مورد القطع بالترخيص»[١].

أجاب في الفرض الأوّل علىٰ المشكلة الأولىٰ، لكن الملاحظ أن البحث

---

(١) المصدر، نفسه ص ٢٩ ـ ٣١.

لا يزال عن أساس حجية القطع التي فسّرها بالتنجيز والتعذير، فقال: إن الأساس لهذه الحجية هو حقّ الطاعة، ثم فرض أن يكون حقّ الطاعة حقّاً واقعياً ثابتاً للتكاليف الإلهية الواقعية، فنقض علىٰ هذا الفرض بحجية القطع (معذريته)!

لكننا إذا عدنا إلىٰ الفقرة الأخيرة من النصّ نلاحظه يقرر استحالة محركية المولوية في موارد اليقين بالترخيص، أي لو كان هناك حكم الهي واقعي الزامي وقطعنا بان المورد مورد ترخيص فسوف يستحيل بقاء حقّ الطاعة قائماً؛ لاستحالة جعل حكم علىٰ خلاف الحكم المقطوع به.

نلاحظ: أن أساس معذرية القطع فيما لو تيقنا بحكمٍ مخالفٍ للإرادة التشريعية الواقعية هو استحالة. وهذه الاستحالة هي حكم نظري، دون شك. وهذا الحكم النظري، حكم بعدي، أدركته عقول علماء الأصول بعد سلسلة من البحوث البرهانية والاستدلالية. هنا نطرح استفهامين:

أوّلاً: أن الحجية (المعذرية) ليست حكم العقل العملي بسقوط التكليف، لأن أساسها ليس حقّ الطاعة وحكم العقل العملي بوجوب طاعة أوامر الله؛ لأن المورد يخلو من حكم إلزامي.

ثانياً: أن حكم العقل العملي القبلي (وجوب طاعة الله) سوف لا يشمل تكاليفه الواقعية، في حال قطع المكلف بخلاف الواقع، ودليلنا أن المشرع يستحيل عليه تحريك المكلف. وهذا يعني ارتهان المدرك القبلي العقلي بشؤون عالم التشريع والاعتبار، وهو خلف عقليته وقبليته!

نعود إلىٰ التنجيز، الذي أقامه الصدر علىٰ أساس حقّ الطاعة، وعدّه

لازماً لهذا الحقّ؛ لنرىٰ مصير هذه المقولة؟

قرر: أن حقّ الطاعة شامل لكلّ حالات المكلف العلمية بالتكاليف، ما لم يقطع بالخلاف. وهذا يعني أن العقل العملي ـ حسب وجدان السيد الشهيد ـ يقضي بوجوب طاعة التكاليف الإلهية المتيقنة والمحتملة بأي درجة من درجات الاحتمال.

نأتي هنا لنشكل القياس الذي أشار إليه السيد الصدر في نص سابق، لنرىٰ كيف تنتج قاعدة «حقّ الطاعة» التنجيز وحجية القطع:

الكبرىٰ: تجب طاعة التكاليف الإلهية المعلومة والمحتملة.

أما **الصغرىٰ** فقال: «إنها نفس القطع بحكم المولىٰ». فإن اراد القطع بهذا الحكم أو ذاك فسوف تكون الكبرىٰ حكماً عقلياً عملياً قبلياً والصغرىٰ مدركاً نظرياً، كما أن النتيجة تكون حكماً عقلياً عملياً. وهذا أمر غير معقول؛ لأن تطبيق القاعدة الكلية علىٰ مصاديقها لا يمكن أن يكون نفس القاعدة، فالقاعدة العقلية النظرية أو العملية أمر، وتطبيقها علىٰ مصاديقها أمر آخر، فالقاعدة التي تقول باستحالة اجتماع النقيضين أمر، واكتشافنا للتناقض أمر آخر، والحال كذلك بالنسبة إلىٰ القاعدة العملية العقلية التي تقول «بوجوب طاعة التكليف الإلهي المقطوع به» فهي أمر، وإن هذا تكليف إلهي مقطوع به أمر آخر.

نعم يمكن أن يكون المقصود أساساً هو أن العقل يدرك ابتداء طاعة الله في تكاليفه المقطوعة والمحتملة، وبما أن القطع بالتكليف الإلهي موضوع هذه القاعدة فتكون الحجية بمعنىٰ التنجيز، وحكم العقل بوجوب الطاعة هي عين مفهوم حقّ الطاعة وليست أمراً مستنتجاً منه.

يهمنا أن نؤكد هنا أن أهم ملاحظةٍ نسجلها على مجمل البحث في حقّ الطاعة، هو أن هذا الحقّ أو قُل هذا المدرك العقلي القبلي جعله الصدر مقيداً بحالات المكلفين وبشروط عالم الخارج. فنحن لو كنا نعيش عالماً لا غبار فيه على تكاليف المولى، فهل نحتاج أن نقول إن حقَّ الطاعة لا يتعلق بتكاليف المولى الواقعية؟

لو كنا نعيش عالم الملائكة ـ وهم مشمولون بالقاعدة العقلية لأنها عامة مطلقة ـ الذين لا تتعارض علومهم مع واقع التكليف، فهل نحتاج إلى القول: بأن حقَّ الطاعة شامل للتكاليف المحتملة أو مقتصر على التكاليف المعلومة؟

وسنقف بشكل أوسع عند هذا الموضوع في الفقرة اللاحقة من هذا البحث، ونرى مفارقات هذا التقييد ونتائجه.

وفي خاتمة البحث عن حجية القطع نشير إلى أن السيد الصدر استخدم في الدورة الأولى بدلاً من عبارة «نفس القطع بحكم المولى» عبارة القطع الذي هو حجة ذاتية، بالمعنى المنطقي.

مضافاً إلى أنه ناقش في تلك الدورة موضوع «قطع القطاع» وقد ألغاه تماماً في الدورة الثانية. ولنقف باختصار عند معطيات الدورة الأولىٰ في هذين الموضوعين:

حجية اليقين المنطقية:

قال: «ان حجية القطع بالمعنى المنطقي ذاتية له»[1] وقد تكرر منه هذا النصّ في ثنايا البحث. قاصداً من الحجية صحة الاعتماد على اليقين في مقام

(١) مباحث الاصول، ج ١، ق ٢، ص ٢٢٣.

اكتشاف الواقع.

وإذا استخدمنا مصطلحات الأستاذ الصدر فسنصنف اليقين إلى ثلاثة ألوان:

اليقين المنطقي: وهو اليقين الذي يتكأ على مبادئ المنطق الصوري، ويسوغ الاعتماد عليه «مبدأ استحالة اجتماع النقيضين».

اليقين الموضوعي: وهو اليقين التجريبي القائم على أساس تجميع القرائن وحساب الاحتمالات، وهذا اليقين لم يدّع إمكانه للتجربة والاستقراء الناقص سوى السيد الصدر. وقيمة هذا اليقين وصحة الاعتماد عليه ترتهن بسلامة مرحلته الاستنباطية في الحدّ الأدنى، ولا يتمتع بقيمة ذاتية.

اليقين الذاتي: وهو اليقين القائم على الحالة السايكولوجية للفرد، ولا يتكأ على مسوغات موضوعية، وهو ما أسماه علماء أصول الفقه المحدثون «قطع القطاع». وهذا اليقين مرفوض من جميع مدارس العلم وفلسفته. ولا يدعي أحد من أهل العلم حجيةً علمية لمثل هذا اليقين.

فالحجية العلمية لدى العلماء يكتسبها اليقين على أساس مستنده ودليله، وهم يعملون علىٰ قاعدة قُل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين.

قطع القطاع: لما اتجه السيد الصدر إلىٰ عدِّ حجية القطع بتكاليف الله أمراً ذاتياً، وأن وجوب طاعة الله في تكاليفه المقطوعة ثابت ثبوتاً عقلياً، اتجه أيضاً إلىٰ الإيمان بحجية قطع القطاع (اليقين الذاتي) أصولياً.

لكنه أشار إلىٰ حالة الفرد الذي يسلك سلوكاً غير طبيعي في يقينياته، ويضحى قطاعاً بالترخيص. ثم تساءل:

«هل يجوز للعبد تفويت العلم بالأحكام الإلزامية...؟ وتحقيق الكلام في ذلك ان هذا مربوط بمدىٰ سعة دائرة مولوية المـولىٰ وضـيقه، الذي لا يمكن إدراكه إلّا بالوجدان والعقل العملي، فإن قلنا: إن حقّ المولىٰ إنما هو إطاعة الأحكام الواصلة مثلاً، وليس من حقوقه عدم إخراج العبد نفسه عن دائرة التنجيز بالشكل الذي يؤدي إلىٰ تفويت أغراضه اللـزومية، إذن فلا يجب عليه التحرز عن قطوع من هذا القبيل، وإن قـلنا: إن دائـرة حـقّ المولىٰ قد إتسعت لتحرز من هذا القبيل ـ كما هو الصحيح ـ إذن وجب عليه ذلك»[1].

نحاول صياغة القضية العقلية القاضية بحقّ الطاعة في ضـوء مـعطيات الدروس المتقدمة: «إن العقل العملي يدرك بشكل بديهي: وجوب طاعة الله في تكاليفه المعلومة، علىٰ أن يتحرىٰ المكلف العلم الذي لا يضيع هذه التكاليف».

وسؤالنا هنا: إذا تحرىٰ المكلف العلم الذي يُضيّع هذه التكاليف، وحصل له انكشافٌ يقيني ذاتي بالترخيص، فماذا يحكم العقل؟

جواب الصدر واضح جداً وهو: أن العقل يحكم بـالمعذرية، وأن حـق الطاعة ينحسر حينئذٍ عن هذا الفرض؛ لاستحالة مـحركية الوجـوب العـقلي العملي: كما أن العقل العملي يحكم باستحقاق عقاب هذا المكلف؛ لأنه تجاوز حقّ الطاعة في عدم تحري العلم الذي لا يفوّت التكاليف الإلهية.

ملاحظاتنا باختصار:

١ ـ إن هذه الآلية المطروحة لأحكام العقل المجرّد مستوحاة بدون ريب

---

(١) مباحث الأصول، ج ١، ق ٢، ص ٢٣٢.

من آلية الفهم الفقهي والأصولي الحديث في الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، وغيرها من بحوث الفقه والشريعة. وإذاكانت معقولة في عالم الشريعة واعتبارات المشرع فأنا لا أعتقد أن هذا التركيب الاصطناعي للعقل البديهي أمر يتناسب مع طبيعة مدركات هذا العقل، ولا يتناسب مع بداهتها ووضوحها، ولا ينسجم مع قبليتها وأوليتها.

٢ ـ إن استحقاق العقاب والثواب علىٰ مخالفة التكليف شأن من شؤون الشريعة الإسلاميّة ومخالفة التكليف كسلوك في عالم الامتثال، عالم المتزاحمات بين متطلبات العقل ومتطلبات الواقع، وأنّىٰ للعقل الأولي القبلي أن يدلي برأيه في هذا الميدان، الذي يستدعي مجموعة معارف تصديقية؟ وأنّىٰ للعقل القبلي المجرّد عن الخبرة التشريعية أن يحكم بأن هذا المكلف فوّت غرضاً الزاماً وتكليفاً الهياً؟ وكيف يمكن للعقل القبلي أن يحكم بأن هذا المكلف تحرى السبيل المقبول لتحصيل العلم، ومن ثم لا يدينه في مخالفة حكم العقل بعدم تفويت التكاليف الإلهية؟ إن تحديد سبل المعرفة التي تضمن اكتشافاً مشروعاً لأحكام الشرع او أحكام الواقع ليست شأنا من شؤون العقل العملي القبلي، بل هي من صميم مهمات العقل في أحكامه المنطقية والفلسفية، واجراءاته التنظيمية الاعتبارية. ولا تتوقف أحكام العقل العملي القبلي علىٰ معرفة هذه السبل لا تصوراً ولا تصديقاً؛ لأنها ليست موضوعاً من موضوعات أحكامه.

التطبيق الثاني: التجري

هو الإقدام علىٰ المعصية عن علم خاطئ، كما لو أقدم علىٰ شرب المائع

لعلمه بأنه خمر فتبين أنه ماء.

والسؤال الذي يطرحه علماء الأصول هنا هو: هل هـذا الاقـدام قـبيح، وصغرىٰ من صغريات حكم العقل العملي بوجوب طاعة الله أم لا؟

ويتساءلون بعد ذلك: هل يستحق فاعله العقاب أم لا؟

ثم أخيراً يحاولون إثبات الحرمة الشرعية، وقد جاءت قاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع إحـدىٰ وسـائل الإثـبات فـي هـذا الموضوع.

وقد أجاب الأستاذ الصدر عن الاستفهام الأوّل علىٰ قاعدة فهمه لمبدإ حقّ الطاعة. حيث ذهب إلىٰ أن موضوع هذا الحقّ هو إحراز التكليف، ثم ألقىٰ ضوءاً جديداً علىٰ هذا الحقّ قائلاً: «**وهـذا الحـقّ الذاتـي ليس شأنـه شأن الحقوق الأخرىٰ، التي لها واقع محفوظ بقطع النظر عن القطع والشك نظير الحقوق الأخرىٰ والتكاليف الشرعية، بل يكون للانكشاف والقـطع دخـل فيه**».

وقد أكّد بحثنا نقطةً أساسية في هذا الموضوع، وهي أننا إذا ذهبنا إلىٰ أن «حقّ الطاعة» و«وجوب امتثال الأوامر الإلهية» حكم من أحكام العقل العملي الثابتة منذ الأزل، فلا يمكن أن نعلق هذا الحكم العقلي القبلي عـلىٰ حـالات المكلفين من العلم والجهل، ولا يصح أن نربطه بملابسات عالم الخارج.

غير أن سيدنا الصدر اسعفنا في طي إجابته عـن السـؤال الثـاني (هـل يستحق المتجري العقاب؟) بتحليل تضمن فكرة جـوهرية تـضع يـدنا عـلىٰ أساس المشكلة، حيث أفاد:

«أما الأمور الواقعية نفس الامرية فليست إلّا مطلباً واحداً، ولا يعقل أخذ العلم بها في ثبوتها، بل لا بد من افتراض واقعيتها وثبوتها مع قطع النظر عن العلم بها»[1].

هذا هو أساس فهمنا لأحكام العقل العملي ومدركاته الواقعية، لكننا نتساءل: كيف اصبح حقّ الطاعة، أو قُل وجوب امتثال التكاليف الإلهية مشروطاً بالعلم أو احتمال هذه التكاليف؟ إذ أن هذا الوجوب ثابت مع قطع النظر عن العلم بالتكليف أو عدمه.

نلاحظ أن السيد الشهيد يطرح في سياق التحليل فكرةً أخرىٰ تفصل بين كبرىٰ العقل العملي وصغريات هذا العقل. فالعلم بالكبرىٰ لا يعقل أن يكون مأخوذاً في موضوع هذه القضيه، لكن العلم بالصغرىٰ يعقل أن يكون مأخوذاً في موضوع الحكم بالكبرىٰ. وسنعالج فيما يلي هذا الموضوع معالجة شاملة.

هل يستحق فاعل التجري العقاب أم لا؟

أجاب الصدر: **«ان هنا مطلبين:**

أحدهما ـ حسن الفعل وقبحه، والآخر: استحقاق العقاب. وقد يختلط أحدهما بالآخر، فيتصور أن أحدهما عين الآخر، فالقبح ما يستحق فاعله الذم والعقاب، والحسن ما يستحق عليه المدح والثواب إلّا أن هذا خطأ، فإن الحسن والقبح معناهما ما ينبغي أن يقع وما لا ينبغي كأمرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل، وحينئذ تارة يطبق ذلك علىٰ فعل الإنسان نفسه، فيقال: إنه ينبغي في نفسه أولاً ينبغي، وأخرىٰ يطبق علىٰ فعل الآخرين

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٤٢.

ومواقفهم تجاه فاعل القبيح، فيقال: إن عقابه أو ذمه مما ينبغي أو لا ينبغي، فاستحقاق العقاب والثواب تطبيق آخر لنفس الأمر الواقعي المدرك علىٰ مواقف الآخرين تجاه فاعل الفعل الحسن أو القبيح، فهناك قضيتان لا قضية واحدة»[1].

من الواضح في ضوء هذا النصّ أن السيد الصدر يحفظ لقضية «استحقاق العقاب والثواب علىٰ فعل القبيح» طابعها العقلي العملي، لكن هذا النصّ يوحي بأن المدرك العملي هو مفهوم الواجب فقط «ما ينبغي وما لا ينبغي»، لكنه خلاف ما أكدته نصوص الأستاذ الكثيرة من أن العقل العملي لا يدرك «قبح القبيح» وإنما يدرك قبح الأفعال كقبح الكذب وقبح الخيانة، ووجوب الطاعة...

وعلىٰ أساس القاعدة التي طرحها النصّ المتقدم حاول أستاذنا الصدر أن يوضح متىٰ يثبت القبح ومتىٰ يثبت استحقاق العقاب، بوصفهما مدركين مستقلين من مدركات العقل العملي، فأفاد:

أن الخطأ الذي يقع في السلوك إما أن ينشأ جراء الخطأ في كبرىٰ القاعدة العملية وإما أن يقع في الصغرىٰ، وفي كلا الحالين إما أن يكون الخطأ بنحو التوسعة في المورد وإما أن يكون بنحو التضييق فيه:

١ ـ الخطأ في الكبرىٰ بنحو التضييق: كمن يعصي الله في موارد لأنه لا يعتقد بأصل قاعدة حقّ الطاعة، أو لأنه لا يعتقد بها في موارد الشبهات وحالات احتمال التكليف.

٢ ـ الخطأ في الكبرىٰ بنحو التوسعة: كمن يعتقد بأن للجار حقّ الطاعة

---

(١) المصدر، نفسه ص ٤١.

ويعصي الجار، رغم اعتقاده الخاطئ بوجود حقّ للطاعة ثابت للجار.

٣ـ الخطأ في الصغرىٰ بنحو التضييق: كمن لا يشكر المنعم لأنه يعتقد أنه ليس المنعم. أو كمن يرتكب الحرام لأنه معتقد بأنه ليس حراماً.

٤ ـ الخطأ في الصغرىٰ بنحو التوسعة: كمن لا يشكر من يعتقد بأنه المنعم وهو ليس بمنعم واقعاً، أو كمن يقدم علىٰ قتل شخص باعتقاد أنه بريء، ثم يتبين أنه يستحق القتل.

لاحظ السيد الشهيد أنه:

١ ـ في الحالة الأولىٰ يثبت القبح، ولكن لا يثبت استحقاق العقاب.

٢ ـ في الحالة الثانية لا يثبت القبح الواقعي لأنه ليس مقيداً بالعلم، بل يثبت قبح طولي علىٰ عنوان الإقدام علىٰ مخالفة مولاه. كما يثبت العقاب.

٣ ـ لا يثبت قبح ولا عقاب لأن العلم في الصغرىٰ مأخوذ في موضوع الحكم بقبح الفعل.

٤ ـ يثبت قبح وعقاب لأن العلم مأخوذ في موضوع الحكم بالقبح.

يفضي هذا التحليل إلىٰ نتائج غريبة جداً ومفارقات تستدعي الباحث أن يفتش عن سرّ هذه المفارقات، الذي يكمن ـ كما لاحظنا ـ في الخلط بين مدركات العقل العملي وحقائق عالم الواقع، وبين مدركات عالم الخارج، الخلط بين ميدان العقل القبلي المحض وبين ميدان العقل البعدي المشوب بالخبرة والتجربة. دعونا نقف عند هذا التحليل لنرىٰ سلامة ما ندعيه:

أوّلاً: لنأخذ الخطأ في الكبرىٰ بنحو التضييق، ولنلاحظ ما قرره السيد الأستاذ:

إن العلم والجهل وحالات المكلفين لا علاقة لها بثبوت حقائق عالم الواقع، وهذا صحيح تماماً. لكن ما هو مصير استحقاق العقاب والثواب؟ لقد قرر آنفاً أنه مدرك من مدركات العقل العملي وأن السؤال هو: هل يجب عقاب المخطئ ومرتكب القبيح أم لا؟ وطبعاً الوجوب في الاستفهام هو الوجوب العقلي القبلي المحض.

نلاحظ أنه يقرر أن المخطئ في الكبرىٰ لا يستحق العقاب «**بشهادة الوجدان العقلي والعقلائي فيستكشف أخذ العلم بقبح الفعل في موضوع هذه القضية ولا إشكال فيه، بعد أن عرفت أنها قضية أخرىٰ وفي موضوع آخر هو فعل العقلاء، فلا مانع من أن يؤخذ فيه علم الفاعل بقبح فعله وإلّا لما استحق العقاب والذم منهم**»(١).

نلاحظ:

أ ـ أن استحقاق العقاب والثواب إذا كان مدركاً عقلياً عملياً فلا يعقل أخذ العلم قيداً في الوجوب العقلي المدرك قبلياً، كما هو الحال في سائر مدركات العقل العملي القبلي.

ب ـ أن أخذ العلم قيد في الحكم باستحقاق العقاب يرشدنا إلىٰ أن هذا الحكم ليس حكماً عقلياً قبلياً.

جـ ـ أن استحقاق العقاب والذم من العقلاء علىٰ القبح المعلوم أُخذ مصادرة في بيان السيد الصدر.

ثانياً: نأخذ الخطأ في الكبرىٰ بنحو التوسعة، لنلاحظه يقرر: «في الخطإ

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٢.

بنحو التوسعة كبروياً نلتزم بثبوت قبح آخر طولي لا بعنوان أنه خالف مولاه واقعاً ليقال بأنه مخالفه من تخيل أنه مولاه بل بعنوان الإقدام علىٰ مخالفة مولاه، وذلك بشهادة حكم الوجدان الذي تقدمت الإشارة إليه من اعتبار مثل هذا الفاعل مرتكباً لعمل قبيح ومذموم عند العقلاء، وبما أن هذا القبح لا يملك ان يكون هو نفس القبح الأولي المحفوظ في موارد الخطإ فلا محالة يستكشف كونه قبحاً ثانوياً طولياً»[1].

نلاحظ:

أ ـ أننا لا نلتزم بثبوت قبح في هذا المورد لا قبح عقلي ولا عقلائي. فمن تخيل أن التورية لاتنبغي وأن حظر الكذب عقلاً يشمل التورية مثلاً، أو من اعتقد أن الإطراء علىٰ صاحب الأمانة جزء من الوفاء بالأمانة، فهل يحكم العقل أو العقلاء بقبح التورية أو بعقوبة الموري؟ وهل يحكم العقل أو العقلاء بقبح فعل من يرد الأمانة إلىٰ صاحبها بدون اطراء أو يحكمون باستحقاقه للذم أو العقاب؟ ثم أين العنوان الانتزاعي الذي يثبت في ضوءه قبح طولي؟ اين الإقدام علىٰ مخالفة المولىٰ؟

وقد نقل السيد مقرر البحث (محمود الهاشمي) مثالاً ظريفاً في هذا المجال فقال:

«من يتصور مولوية الزوجة فيخالفها يكون فعله قبيحاً بل ظلماً... مع حكم الوجدان بعدم كونه ظالماً وعدم قبح في فعله أصلاً»[2].

---

(١) المصدر السابق، هامش ص ٤٣.

(٢) المصدر السابق، هامش ص ٤٣.

ب ـ اريد أن أفهم هـذا القـبح الثـانوي الطـولي، فـهل هـو فـي طـول القبح الأولي الغير ثابت، أم هو في طول عنوان الإقدام الانتزاعي، أم في طول ماذا؟

إن الاستشهاد بقبح وذم العقلاء يعني الهبوط من عالم الواقع والحـقائق القبلية إلىٰ عالم الفعل في الخارج واعتباراته وملابساته الاجتماعية العقلائية. ودليلنا هو كيف وأنىٰ للعقل أو العقلاء أن يحكموا بقبح أو استحقاق عقاب أو ثواب إذا كانت الكبرىٰ حكماً عقلياً لا علاقة له بـعالم الامـتثال وبـالولايات العقلائية؟ إذا كان الحكم العقلي لا علاقة له بالولاية كـقبح الكـذب، وتـوسع المكلف في كبرىٰ وجوب اجتناب الكذب لتشمل التورية، فأين الإقدام علىٰ مخالفة المولىٰ؟

ثالثاً: نأخذ الخطأ في الصغرىٰ بنحو التوسعة أو التضييق. فقد أكد: «**وأما الخطأ في الصغرىٰ فالصحيح أخذ العلم وعدم الخطإ فيها في موضوع القبح، فمن تخيل أن زيداً ليس هو الذي انعم عليه، أو تخيل أن هذا ليس بحرام عند الله تعالىٰ ـ وهذا من الخطإ بنحو التضييق ـ أو تخيل أن زيداً قد أنعم عليه أو أن هذا حرام عند الله تعالىٰ ـ وهو التجري والخطأ بنحو التوسعة ـ لا يكون ارتكابه في الأوّل قبيحاً ولا مستحقاً للعقاب، وفيٰ الثاني قـبيحاً يستحق عليه العقاب: لأن العلم بالصغرىٰ مأخوذ في الحكم بالقبح بمخالفة المولىٰ، بل هو تمام الموضوع فيه**».

نلاحظ:

ما المقصود بأخذ العلم بالصغرىٰ في الحكم بقبح مخالفة المولىٰ؟ هـل

المقصود هو الحكم بالقبح الواقعي الذي هو مدرك عقلي قبلي؟ وقد قررنا وقرر الصدر من قبلنا أن هذا الحكم لا علاقة له بالعلم والجهل.

إذا كان المقصود هو تطبيق الحكم الكبروي علىٰ مصاديقه الخارجية، فعملية التطبيق هذه ليست عملية عقلية قبلية، بل هي سلوك نظري يتأثر بعوامل متعددة منها الأحكام القبلية، ومنها الأحكام العقلائية الاجتماعية الاعتبارية، ومنها الأحكام العقلية النظرية.

من تخيل أن المجرم أ هو المنعم الشريف ب. فلم يشكره ولم يتعامل معه معاملة المنعم المتفضل، ثم انكشف له أنه أ وليس ب، فهل هناك ضمير أخلاقي يؤنبه أم هناك عقلاء يحكمون باستحقاقه للذم؟!

إن حقّ الطاعة الذي يعني حكم العقل العملي القبلي بوجوب طاعة التكاليف الإلهية، لا يمكن أن نحتفظ له بالقبلية والأولية إذا جعلناه مشروطاً ومعلقاً علىٰ العلم والجهل.

نعم إن تطبيق هذا الحكم العقلي القبلي علىٰ مصاديقه، والدخول به إلىٰ عالم الخارج وميدان المزاحمات سوف يتأثر بالعلم والجهل، وسوف يخضع في ضمن عملية التطبيق لموازين عقلائية. وهنا ستتعارض الوجدانات.

ان الوجدان الذي اعتمده سيدنا الصدر اساساً لمجمل البحث في أحكام العقل العملي يعارضه وجدان مقرر بحثه وتلميذه، كما تعارض وجدان السيد الخوئي مع وجدان أستاذه المحقّق النائيني في هذا الموضوع (التجري). قد لاحظنا ذلك في بحثنا التفصيلي عن «المنطلقات العقلية للبحث في علم الأصول».

وهذا يرشدنا إلىٰ أن الوجدان الذي هو أداة إثبات في هذه البحوث هو ما أسماه السيد الصدر «العقل الثاني» في الدورة الأولىٰ. وقد لاحظنا أن هذا العقل العملي الثانوي ليس عقلاً قبلياً وليس عقلاً عقلياً خالصاً، بل هو ضمير تلابس أحكامه القيم الاجتماعية والتربوية، وهو ضمير فردي علىٰ كلّ حال لا يمكن أن يكون مرجعاً لأحكام البحث العلمي.

علىٰ أن نشير أخيراً إلىٰ أن التحليل الأخير في موضوع التجري لم نجد له أثراً في تقريرات الدورة الأولىٰ، وإن كانت أسسه مدونة في تلك التقريرات. فقد ولد بعد تلك الأسس بزمان، وكانت ولادته نتيجة طبيعية لتلك الأسس.

العقل العملي ... آفاق ونتائج

العقل العملي ... آفاق ونتائج

هناك اتجاه في فهم معطيات العقل العملي، أوضحت معالم هذا الاتجاه، وناقشت تطبيقاته في حقل أصول الفقه (وقد اخترت الحقبة الأخيرة من تاريخ هذا العلم المديد، أعني ما آل إليه البحث في اطار علم أصول الفقه لدىٰ مدرسة النجف الاشرف الحديثة). وقد طرحت هذا الايضاح والمناقشة عبر بحث عاجل نشرته في عدد سابق من «قضايا إسلامية»، وقد تركز علىٰ نهاية المدرسة الأصوليه الحديثة، أعني استاذنا الراحل المجدّد الشهيد الصدر رحمه الله، وبسطتهما في كتابي «الأسس العقلية».

وأيضاً ـ جراء حثّ ملح صَعُبَ عليَّ اغفاله ـ اكتب مرة اخرىٰ ما عساه ان يكون ايضاحاً وتعميقاً لاتجاهي في فهم العقل العملي؛ لكي استخلص منه ما ينفع علىٰ مستوىٰ السلوك والفكر، وما نهتدي به في تحليلنا لمعطيات العقيدة، واكتشافنا لأحكام الشريعة الإسلاميّة الغراء.

وفي ضوء اهم نتائج اتجاهنا في فهم العقل العملي تأكد في نفسي روح

النصّ الالهي: ﴿وما أوتيتم من العلم إلّا قليلاً﴾[1]. ان حدود العقل العملي ـ كما فهمتها ـ توضح نقطة البدء في أخلاق العلماء، طلاب الحقيقة الساعين بجد وصدق إليها. ان الروح القطعي والجزم البرهاني الارسطي ـ مهما توسعنا في حدوده ـ فهو لايطال دائرة السلوك الإنساني، هذه الدائرة التي يلقي عليها بصيص نوره عقل إنساني غير برهاني، وتحدّد احكامها شرائع لا تُفهم في ضوء قواعد العقل التي لا تقبل التخصيص، بل تأتي وتفهم بروح أبعد ما تكون عن قواعد منطق الصورة ونظام الذهن المحض، الذي يحكم عالم الرياضة في جلّ حقوله.

ان فهمنا للعقل العملي حدانا إلىٰ اعادة النظر بجد في أحد ابرز أبحاث المدرسة الأصولية الحديثة، أعني به «حجية القطع»، وقد توسمت في نتائج تحليلنا لهذا البحث أن تكون نقطة انطلاق لمعالجة إحدىٰ الأزمات الأخلاقية الكبرىٰ لدىٰ قطاع واسع من باحثينا. فقد تعلمت ان هناك يقيناً وحقائق نصبو إليها ونقف عليها، ولكن ليس كلّ ما نعرفه وما نراه علماً هو حقيقة لا تعتريها يد الشك، يحقّ لنا ان نتقاتل عليها، ويسوغ لنا الهزء والسخرية بمن يخالفنا الرأي من نظراء الميدان، لا لشيء سوىٰ ان لدينا يقيناً وانه حجة بالذات!

ان فهمنا للعقل العملي اتاح لنا فرصة اعادة النظر في جدوىٰ كثير من الجهد المستنزف علىٰ مدىٰ قرون، هذا الجهد المستمر في الاستنزاف، جراء اختلافات لا تتجاوز في اغلب الاحايين حدود النزاع اللفظي... مهلاً؛ لنقرأ معاً تحليلنا وفهمنا الذي ندعي، نقرأه بروح التواضع التي هي أم الفضائل، التي

---

(١) سورة الاسراء، الآية ٨٥.

ناضل من أجلها رسل السماء، لنرىٰ بصدق واخلاص ووضوح ما عساه ان يكون صحيحاً:

هناك استفهام فيصل في درس العقل العملي، يجب تحديد الموقف منه

أوّلاً: مَنْ الذي يحكم أو يقرر قضايا العقل العملي؟

هناك اتجاه قديم جديد يرىٰ أن أحكام العقل العملي مجعولات تقرر في ضوء المواضعة، وعلىٰ أساس عوامل خارجية، لا ترتبط أساساً بطبيعة موضوعات هذه الأحكام، ولا تلحقها لذاتها، وقد اصطلحنا علىٰ هذا الاتجاه «مدرسة الاعتبار والمواضعة». حيث تقف المدرسة العقلية في مواجهة هذا الاتجاه، وتقرر ان أحكام العقل العملي قضايا قائمة في نفسها، تلحق الموضوعات لذاتها، ويكتشفها أو يقررها العقل كحقائق[1].

الفلاسفة المسلمون عامة يتبنون الاتجاه الأوّل، ويؤازرهم قطاع كبير من الباحثين في علم الاجتماع والنفس، وفلاسفة الأخلاق المحدثين. ويتبنىٰ علماء الكلام العقليون الاتجاه الثاني، ويؤازرهم معظم فقهاء المدرسة الامامية، ورعيل من الباحثين، يقف علىٰ رأسهم فيلسوف النقدية الحديثة «عمانوئيل كنت». وقد تعهدت دراستنا «الأسس العقلية» بتمحيص الاتجاهين ودرسهما بالتفصيل.

اما بحثنا فرغم ترجيحه للاتجاه العقلي عامه، ووقوفه بحماس مع بعض وجوه معطيات المدرسة العقلية، لكنه سلك سبيلاً آخر في فهم العقل العملي

---

(١) قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي، ص ٤٥٣، مطبوع ضمن تلخيص المحصل، جامعة طهران، تحقيق: عبد الله نوراني.

وتحليل مفاد أحكامه. سمح له أن يرىٰ الخلاف التقليدي أمراً يستدعي الفحص، وان الوقوف علىٰ عتبة هذا الخلاف، دون التوغل فيما هو اعمق منه في التحليل يشكل فيما يشكل الاشكالية الرئيسية.

لنبدأ مستفهمين عما نعني بالعقل والعقل العملي:

العقل هو قدرة منحها الله لبني البشر، بها يميّز ويوازن ويحكم ويدرك الأشياء. هذه القدرة التي يستخدمها الفرقاء في الحكمة والكلام والشريعة، ويقررون بها ما يكبح جماحها ويحدّ من دورها، أو ما يرشحها لتكون السلطان المطلق في تقرير ما تراه. هذه القدرة التي بها، وبهدي منها يقرر التجريبيون علىٰ اختلاف مذاهبهم عجزها عن رفد المعرفة البشرية بأكثر مما تتيحه التجارب والملاحظات، والتي بها يقرر العقليون سلطان العقل وتوفره علىٰ قوانين الفكر والواقع معاً، أو علىٰ نظام المعرفة البشرية.

نعم، بالعقل قرر المتخاصمون في مساجد بغداد والبصرة ابان القرن الثاني الهجري اطلاق حريته ومنحه صلاحيات واسعة (المعتزلة)، أو قمع سطوته وتحديد صلاحيته إلىٰ أبعد حدّ (الأشاعرة). وبالعقل فهم فقهاء الحجاز من التابعين وتابعيهم ان لا مناص من الغاء دور العقل في استنباط أحكام الشريعة، وبه قررت مدرسة الرأي ببغداد ضرورة القياس والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع كادوات عقلية تلعب دوراً رئيساً في تحديد الموقف التشريعي أزاء الأحداث. وبالعقل قرر الأمين الاسترابادي كبح جماحه، وثأر الوحيد البهباني لسيادته ودوره.

إذن، كيف نفهم بهذا العقل مدلول «العقل العملي» وكيف نميزه عن قسيمه

«العقل النظري»؟

انه عقل واحد دون شك، هو العقل الإنساني، لكنه حينما يتناول أحكام السلوك، ويتحدث عن الواجب ايجاده، فهو عقل عملي. اما حينما يدرس معطيات الخارج والواقع كحقائق اخبارية، تخلو من أي عنصر توجيهي فهو عقل نظري.

والأهم بالتحديد هنا من بين تقسيمات العقل، هو أن نميّز بين مفهومي العقل البعدي، والعقل القبلي، وان نتفهم موقع القاعدة الشهيرة «أحكام العقل لا تقبل التخصيص»، فنحدّد بالضبط هوية العقل الذي لا تقبل أحكامه الاستثناء والتخصيص:

العقل القبلي: يُراد به لون من أحكام العقل المتنوعة، وهي تلك الأحكام التي يدركها الذهن البشري قبل التجربة، ومستقلاً عن أي تصديق وقضية مسبقة. فالأحكام المستندة إلىٰ التجربة ليست أحكاماً قبلية، والأحكام التي تعتمد علىٰ تصديقات وأحكام غير تجريبية، وتستخلص في ضوء هذه الأحكام وعلىٰ اساس منها لا تعد أيضاً أحكاماً قبلية. إذن فالعقل القبلي يساوق ما يصطلحون عليه العقل البدهي أو الأولي، الذي يختص بالأحكام المدركة ببداهة العقل وأولاً، دون اعتماد علىٰ تجربة أو برهان.

العقل البعدي: يراد به لون من أحكام العقل، التي يدركها الذهن البشري اتكاءً علىٰ التجارب والملاحظات، او استدلالاً من أحكام أخرىٰ وعلىٰ أساس إقامة برهان نظري.

ومن هنا حينما يقال العقل المحض أكان نظرياً أم كان عملياً يراد منه

العقل القبلي الخالص من التجربة والنظر البرهاني. وحينما يقال العقل المشوب بالخبرة فالمراد به العقل البعدي القائم علىٰ أساس النظر البرهاني أو الملوث بالتجربة والمشوب بالملاحظة.

والاستفهام المطروح هنا: متىٰ تكون أحكام العقل غير قابلة للتخصيص، ولا تنالها يد الاستثناء والتقييد؟ هل يصدق هذا القانون علىٰ كل أحكام العقل عامة أم يختصّ بقسمٍ منها؟ ثم لماذا يختص وما هي حكمة وسرّ هذا الاختصاص؟

وبصدد الاجابة عن هذا الاستفهام لا بد من ان نلتزم بسياق حكماء المدرسة العقلية أولاً، ثم نرىٰ فيما بعد الموقف المطلوب:

إذا جئنا إلىٰ أحكام العقل النظري وعلومه نلاحظ ـ في ضوء مفهوم المدرسة الأرسطية عن العلم ـ ان العلم هو اليقين البرهاني، واليقين البرهاني يستدعي علاقة ضرورية ذاتية بين المحمول والموضوع في قضايا البرهان عامة. ومن هنا فما حكم به العقل النظري وصدّقه لا بد من أن يكون قضية برهانية، وإلّا خرجت عن دائرة أحكام العقل.

وما دامت العلاقة بين طرفي القضية في الأحكام النظرية علاقة ذاتية استحال منطقياً طرو الاستثناء والتخصيص علىٰ هذه القضية العامة بطبعها؛ لوضوح ان قابليتها علىٰ الاستثناء تتناقض مع افتراض كون العلاقة ذاتية بين طرفي القضية المفترضة؛ لان الذاتي لا يتخلف ولا ينفصل عن الذات في حال.

هذا في مجال العقل النظري، وهو صادق في دائرة البرهان من وجهة نظرنا، لكننا لا نرىٰ العلم محصوراً في هذه الدائرة، إذ جلّ العلم الإنساني

خارج عن دائرة البرهان واليقين المنطقي، وداخل في اطار احتمالي أو يـقين غير برهاني، اسماه استاذنا الشهيد الصدر (اليقين الموضوعي)[1].

أما إذا تفحصنا العقل العملي نجد اننا إذا أخـذنا بـوجهة نـظر حكـماء المسلمين في تقويم جملاته أو قضاياه فهي لا تدخل في اطار نظرية العلم (في المفهوم الأرسطي للعلم)، ما دامت قضايا مشهورة، تتواضع عليها الجـماعات الإنسانية. ولكن العقليين من علماء الكلام المسلمين وتبعاً لهم الأغـلبية مـن علماء أصول الفقه في المدرسة الامامية منحوا قضايا العقل العملي طابعاً عقلياً قبلياً، وادعوا لها البداهة والثبوت الأزلي في عالم الواقع، الذي هو أوسع مـن عالمي الذهن والخارج.

وسؤالنا هنا ينصب علىٰ تحديد سمات القضية الأوليـة العـملية، فـهل تتوفر علىٰ الضرورة والذاتية والاطلاق، الذي تتوفر عليه قضايا العقل النظري الأولية، أم لا؟

الحكماء المسلمون وأنصارهم من علماء أصول الفـقه، وغـيرهم مـن فلاسفة الأخلاق وعلماء النفس والاجتماع في حلٍّ مـن الاجـابة عـن هـذا الاستفهام؛ لأنهم يقررون سلفاً ان قضايا العقل العملي بعدية جعلية، تـتواضـع عليه الجماعات الإنسانية، علىٰ أساس ما تمنحها تـجاربهم وخـبراتـهم مـن معطيات.

اما المتكلمون العقليون ومـدرسة عـمانوئيل كـنت فـعليها ان تـوضح الموقف أمام هذا الاستفهام. ولكن لم نجد تحريراً واضحاً، أفرد هذه الاجـابة

---

(١) الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، ط ٤، دار التعارف بيروت، ص ٣٥٦.

في بحث مستقل، رغم إمكانية استلال تصور ما عن الموقف، عبر متابعة تفاصيل ما طرح في هذا المجال.

قرر المتكلمون ان «الوجوب» و«الحظر» العقليين يثبتان لذات الفعل، بغض النظر عن ملابسات الزمان والمكان، فالكذب لا ينبغي فعله والامانة يجب ردّها... لكنهم لاحظوا ان هذه الأحكام التي أرادوا لها العموم والاطلاق بحكم ضرورة العقل، فاثبتوها لذات الفعل، لاحظوا طرو التخصيص عليها في عالم الخارج، وواقع الممارسة الإنسانية للأفعال. فتجنب الكذب قد يؤدي في عالم الممارسة إلىٰ ازهاق الأرواح أو انتهاك الحُرم. من هنا تجد في كلماتهم قيوداً اضافية، أسروها من عالم الممارسة إلىٰ حكم العقل[1].

وإذا تجاوزنا ملاحظتنا (ان تقييد أحكام العقل بالنفع والضرر والمصلحة والمفسدة، وغيرها من قيود عالم الخارج، يُفقد هذه الأحكام أوليتها وقبليتها) نجد ان للمتكلمين محاولة أخرىٰ أقرب لمنطق الدرس العقلي، حيث اتجهوا صوب اكتشاف مفاهيم متعالية تكون هي المقياس في تحديد الواجبات العملية، وتلخصت هذه المفاهيم في «العدل والظلم»، فقرروا وجوب العدل وحظر الظلم، كقضيتين يدركهما العقل العملي بشكل أساس، وعلىٰ هدي هاتين القضيتين تتحدد قضايا العقل العملي التفصيلية. وقد لاحظنا ان بعض أنصار مدرسة الحكماء انساقوا في هذا الاتجاه، واتخذوا من قضيتي «العدل واجب» و«الظلم محظور» أساساً لكلّ الآراء المحمودة والمشهورات المقبولة كما اصطلحوا[2].

(١) قواعد العقائد، نصير الدين الطوسي، ص ٤٥٣.

(٢) الشفاء، المنطق، البرهان. ج ٣، ص ٦٦.

ولكن قضيتي «ينبغي العدل» و«لا ينبغي الظلم» لا تصلحان أساساً لتكونا مبادئ لمدركات العقل العملي، لأنهما قضيتان تحليليتان، لا يمكن استنباط أي قضية منهما، ولا ينطبقان علىٰ أيٍّ من مقولات العقل العملي. وقد أوضحنا بالتفصيل الموقف من هذا الاتجاه في دراستنا التفصيلية.

اما استاذنا الشهيد الصدر فقد أكد ان قضيتي «وجوب العدل» و«قبح الظلم» قضيتان بشرط المحمول[1]، يصدقان في النهاية بتحليل الموضوع. لكنه اتجه اتجاهاً آخر في الخروج من مأزق التخصيص والاستثناء، الذي يطرأ علىٰ قضايا العقل العملي:

لقد قرّر رحمه الله ان العقل الأولي يدرك اقتضاء موضوعات العقل العملي للحسن أو القبح للوجوب أو الحظر، أي ان الكذب بذاته يقتضي الحظر وهو أمر لا ينبغي ايجاده، والوفاء بالأمانة بذاته يقتضي الوجوب وانه أمر ينبغي أداؤه. وبهذا يفسح المجال أمام استثناءات عالم الخارج، دون ان تسري إلىٰ عالم العقل المحض. ففي افق عالم العقل المحض هناك اقتضاء مطلق للوجوب[2]، وهذا الاقتضاء لا يتعرض للاستثناء أو التخصيص مهما اختلفت مصالح ومنافع ومفاسد واضرار عالم الخارج المتلون المتغيّر.

وقد لاحظنا علىٰ ملاذ سيدنا الأستاذ رحمه الله انه تقييد لعالم الذهن المحض بمعطيات عالم الخارج، ومدركاته. ولم نستطع أن نتصور الاقتضائية ذاتها مفهوماً قبلياً محضاً، بل لا تتعدىٰ كونها قيداً مستلاً من الخارج، ادركه

---

(١) بحوث في علم الأصول، ج ٤ ص ٤١.

(٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٣٨.

الذهن عبر الممارسة والخبرة. ومن هنا لا يستطيع هذا التقييد إلّا علىٰ إخراج مدركات العقل المحض من عالمها القبلي. وتفصيل ما لاحظناه محرر في دراستنا «الأسس العقلية»، التي تناولت في جزئها الأوّل (المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه) وانصبت علىٰ العقل العملي في جلّ فصول هذا الجزء.

اما «عمانوئيل كنت» ملهم العقل العملي فقد اتجه صوب تحرير مبادئ العقل العملي من كلّ الأحكام البعدية؛ بُغية ان يحفظ لأحكام هذا العقل طابعاً عقلياً قبلياً. فابتدأ في فحص العقل العملي بالعثور علىٰ مبدأ «الواجب الأخلاقي» كمفهوم مجرّد من أي مادة؛ ليؤكد حكم العقل بالواجب العملي، وأن هناك واجبات عملية يقرّرها العقل ويحكم بها.

ثم اتخذ من سمات القضية القبلية أساساً للحكم علىٰ مقررات العقل العملي، فما دام الحكم العقلي متسماً بالاطلاق والعموم، وصالحاً للانطباق علىٰ كلّ إرادة عاقلة فهو حكم عملي محض[1].

ولم يكتف بذلك بل قرّر ان هناك مبدأ آخر تستهدي به أحكام العقل العملي، وعلىٰ اساس هذا المبدأ تتعالىٰ هذه الأحكام من التلوث بمعطيات الخبرة، والانسياق في أطار المصلحة. والمبدأ هو اتخاذ «الإنسانية غاية مطلقة» في كل ما يحكم به العقل[2].

---

(١) دستور الأخلاق في القرآن، الدكتور محمد عبد الله دراز، ترجمة: الدكتور عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، ص ٩٩.

(٢) الأخلاق عند كنت، عبد الرحمن بدوي، ص ٨٢.

لكن «عمانوئيل كنت» ـ وهو في طريقه لبناء شرعة الأخلاق والسلوك العملي علىٰ أساس العقل المحض ـ لم يجد بُدّاً من استبصار أحكام هذه الشريعة وهي على ارض الواقع، وفي عالم السلوك، فلاحظ ان الأفعال الإنسانية، والواجبات العملية حينما تعيش علىٰ ارض الواقع العملي للسلوك الإنساني لا تحفظ سلامها، بل تتعارض أحياناً وتتدافع. وهب أنها تدافعت، فماذا تقرّر شريعة العقل العملي المحض؟ ترك «عمانوئيل كنت» الاجابة عن هذا الاستفهام حائرة، دون قرار من عقل عملي!

نعود إلىٰ سمات القضية العملية القبلية:

أنا لا أستطيع أن أنكر علىٰ العقل قدرته علىٰ اكتشاف أو تقرير أحكام عامه، تهتم بتوجيه السلوك، وأقصد بالعقل ـ علىٰ وجه التحديد ـ العقل القائم علىٰ أساس الوضوح والبداهة. فالعقل الإنساني المحض يدرك أساساً قبح الكذب ووجوب الوفاء بالأمانة وقبح الخيانة...

لكن هذه الأحكام إذا أردنا لها أن تكون عقلية محضة فيجب أن تكون مطلقة عامة فحسب. أي ليس من الضروري للحكم العقلي الأولي أن يكون ذاتياً ضرورياً.

ايضاح هذه الفكرة:

في كتاب «البرهان»(١) وفي تقويم أحكام الرياضة وكلّ القضايا المرتبطة بالبرهان في مفهومه المنطقي نقرّر: ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع، وليس هذا تقريراً تعسفياً أو قل ليس اختياراً متاحاً أمام الباحث.

---

(١) منطق أرسطو، ج ٢، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٣٤٨.

بل طبيعة هذه الأحكام تفرض ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، إذ مع افتراض عدم هذا الثبوت أو تخلفه في بعض الأحيان، يفضي الأمر إلىٰ الوقوع في تهافت، ونقف عند استحالة منطقية، كما هو الحال في أحكام الرياضة عامة، أو استحالة فلسفية، كما هو الحال لو قررنا مبدأ العلية في أي صورة من صوره.

من هنا فاتسام الأحكام البرهانية بالضرورة ينبثق من طبيعة هذه الأحكام ويتحدّد في ضوء واقعها. وليس اختياراً أو استنتاجاً بدليل أو برهان آخر غير ذات هذه الأحكام وطبيعتها.

أما أحكام العقل العملي فليست هناك أي ضرورة منطقية تفرض ثبوتها مهما تجلَّت في وضوحها وبداهتها. إذ ليس هناك أي تناقض يستطيع ان يتلمسه منكر هذه الأحكام، وليست هناك أي ضرورة فلسفية تفرض استحالة تخلف المحمول عن الموضوع في أحكام السلوك العقلية المحضة.

من هنا فالضرورة الأخلاقية لا تتعدىٰ المحمول ذاته، وليست سمة قائمة في القضية العملية بعد تمام بنائها من محمول وموضوع، كما هو الحال في الضرورة البرهانية التي هي سمة للقضية وليست محمولاً في قضايا البرهان.

في هذا الضوء يتضح ان البداهة والوضوح وقبليه المعرفة لا تعادل ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بالمفهوم المنطقي البرهاني. ولكن السؤال هنا: إذا افتقدت القضية الضرورة والذاتية بالمفهوم البرهاني فهل تحرم الاطلاق والعموم أم لا؟

العموم والاطلاق تتمتع به القضية البرهانية نتيجة كونها ضرورية.

فضرورية القضية البرهانية تحتم كليتها وعموم صدقها. فأنّىٰ للقضية العملية التي تفتقد سمة الضرورة من توفرها علىٰ العموم والاطلاق؟

نلاحظ: ان العقل حينما يلاحظ «الكذب» أو «الوفاء بالأمانة» يجد بالبداهة وبغض النظر عن الخبرات والمعارف البشرية ان هناك ضرورة عملية تحكم بتجنب الكذب ووجوب أداء الأمانة والوفاء بها. فالحكم بوجوب الوفاء بالأمانة مترتب علىٰ ذات الأمانة وذات الفعل، بغض النظر عن ملابسات الفعل الخارجي من مصلحة ونفع أو مفسدة وضرر.

ومن الطبيعي ان يأتي الحكم في عالم العقل المحض مطلقاً وعاماً شاملاً لكلّ حالات هذا الفعل؛ لأنه لوحظ مجرداً من القيود والملابسات، التي تخصصه وتقيده.

مضافاً إلىٰ ان العقل القبلي لا يتصور طرو تقييد أو تخصيص لأحكامه العملية؛ لأن ذلك انما يحصل في عالم الخارج. فعالم السلوك الخارجي هو العالم الذي نتصور فيه وقوع التخصيص علىٰ الحكم العملي العام، وهذا التخصيص ينشأ عادة من وقوع التزاحم والتعارض بين الواجبات العملية. بينا ليس هناك أي تزاحم أو تعارض بين هذه الواجبات في عالم العقل المحض. فالأفعال بذاتها وبغض النظر عن ملابساتها الخارجية تعيش بسلام آمن في عالم العقل القبلي المجرد.

اذن، فحكم العقل العملي حكم عام، يتسم بالاطلاق والشمول في عالم ثبوته وتقرره، ولكن هل يبقىٰ هذا الحكم العقلي العام غير قابلٍ للاستثناء، ويستحيل تخصيصه، كما هو الحال في أحكام العقل النظري أم ماذا؟

ان استحالة تخصيص الأحكام العقلية الضرورية تنشأ جراء ضرورة ثبوت المحمول للموضوع في قضايا البرهان، وليست ناشئة جراء عمومها وصدقها المطلق. وأحكام العقل العملي كما اتضح لنا لا تتسم بالضرورة. لكن الاستفهام هنا: هل هناك تعارض بين عموم واطلاق الحكم وبين قابليته علىٰ الاستثناء أم لا؟

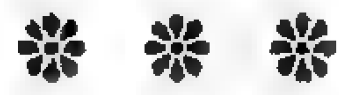
من الواضح ان مجرد العموم والاطلاق لا يستلزم استحالة التخصيص والتقييد، وإلّا لزم استحالة تخصيص أحكام العلم سواء منها الأحكام التجريبية أم أحكام المواضعة والاعتبار، فأحكام العلوم رغم عمومها تتعرّض للاستثناء والتخصيص باستمرار، دون أن يشعر المخصص أو المتابع بأي تناقض أو خلل منطقي جراء تخصيص العام أو تقييده.

وسؤالنا الآن: متىٰ تُخصص احكام العقل العملي؟ بديهي ان حكم العقل العملي القبلي لا يتصور فيه الاستثناء في عالمه (أي عالم العقل المحض، السابق للتجربة والخبرة)؛ لأن موضوعات أحكام العقل في عالمها تحيا دون أن يعكر صفو عيشها نزاع أو تزاحم. هذا مضافاً إلىٰ ان العقل القبلي ليس بوسعه ان يتعدىٰ في ملاحظته «ذات الفعل». إذ لو لاحظ ملابسات الفعل الموضوعية فهذا يعني انسلاخها عن القبلية ودخولها ميدان العقل البعدي المتكأ علىٰ الخبرة والتجربة والمعارف النظرية الأخرىٰ.

إذن: أحكام العقل العملي عامة بطبيعتها، منصبة علىٰ ذات الفعل. لكنها قابلة للتخصيص في عالم الأفعال والسلوك، وتخصيصها يعني ملاحظتها في عالم الفعل والممارسة الخارجية، وحينما تلاحظ كذلك تفقد أوليتها وقبليتها.

وتضحىٰ أحكام الخبرة والتجربة، فتتأثر بمقاييس المصلحة والنفع.

إذن: للأحكام العملية عالمان، عالم الفعل بذاته وبغض النظر عن ملابساته وقياسه إلىٰ سائر الأفعال. وعالم الفعل في الخارج وما تلابسه من حالات التزاحم والتعارض مع سائر الأفعال. يحكم ويقرر في العالم الأوّل عقل عملي قبلي محض، ويحكم في العالم الثاني العقل العملي المشوب بالخبرة والتجربة.



نعود مستفهمين عن إمكانية العقل المحض ومدىٰ قدرته وصلاحيته؛ ليحدّد لنا في ضوء ما يكتشف أو يقرّر من أحكام عملية شريعة أخلاقية، توجه السلوك الإنساني وتهديه سواء السبيل. هل بوسع العقل المحض بما أوتي من قدرات وإمكانيات ان يرسم لنا شريعة أخلاقية توجه السلوك علىٰ أساس الواجب الأخلاقي المحض؟ هل بوسع العقل الإنساني أن يرسم شريعة الواجب الأخلاقي؟

لم ينقل لنا تاريخ الحكمة اعلاءً لشأن العقل العملي المجرد فاق اعلاء المتكلمين المسلمين (المعتزلة والامامية)، ولم اطلع في حدود متابعتي علىٰ موقف عقلي واضح ادعىٰ للعقل العملي البديهي ما داعاه المتكلمون العقليون المسلمون في القرن الثاني الهجري. ولا يسعنا المجال هنا للدخول إلىٰ تفاصيل وأسباب هذا الموقف، لكن الثابت ان علماء الكلام العقليين لم يستطيعوا ـ مهما غالىٰ بعضهم بقدرة العقل ـ ان يرقوا بالعقل القبلي إلىٰ مصاف شريعة أخلاقية، قادرة علىٰ تحديد أحكام السلوك عامة.

لكن الحكمة الغربية الحديثة افرزت محاولة لأحد أهم فلاسفة العصور أعني «عمانوئيل كنت»، حيث سعىٰ هذا الفيلسوف الكبير إلىٰ رسم قواعد السلوك علىٰ اساس قيم موضوعية، تعلو علىٰ المصالح وتنشد الواجب الأخلاقي لذاته. ورغم جلال هذه المحاولة، وسمو الهدف في هذا السعي النبيل، لكن فهمنا وتحليلنا للعقل العملي يحبط هذا السعي، ويقدر لهذه المحاولة فشلاً مؤسفاً علىٰ كلّ حال.

ان شريعة الواجب الأخلاقي تستدعي من المشرع ان لا يقصر نظره في حدود معطيات الحقيقة الأخلاقية. أي يتجاوز افق العقل المحض، ويطلّ علىٰ الأفعال في عالم ملابساتها، وفي واقع علاقاتها. وحينما يطلّ العقل علىٰ الأفعال في هذا العالم سوف يواجه فيما يواجه ظاهرة التزاحم والصراع بين الواجبات:

انقاذ النفس الإنسانية من الموت المحتم قد يتعارض مع أداء واجب من الواجبات، قد يعارضه وفاء بوعد، أو تعمد الكذب... ثم قد تتعارض واجبات العقل المحض مع واجبات النظام العام التي تقررها الشرائع والأحكام...

لم يغفل «عمانوئيل كنت» وهو يصوغ بنود فقرات شريعته الأخلاقية عن ملاحظة الأفعال وهي تتصارع وتتزاحم، لكنه لم يجد جواباً[1]، إذ ليس بوسع العقل المحض أن يضع سلماً لاولويات هذا التزاحم.

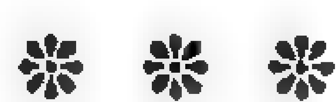
ليس في وسع العقل المجرد عن قيم المصلحة والنفع من وضع سُلمٍ للترجيح بين الواجبات وهي تتصارع. نعم ليس بوسعه ذلك لسببين رئيسين:

---

(١) الأخلاق عند كنت، عبد الرحمن بدوي، ص ١٨٦.

الأوّل: ان مجرد ملاحظة هذا التزاحم وافتراضه يُخرج العقل عن قبليته وبداهته، ويضحىٰ عقلاً بعدياً، قد اتخذ من معطيات الواقع التجريبي أساساً لأحكامه.

الثاني: ان سلّم الترجيح بين الواجبات يقتضي ملاحظتها في اطار ملابساتها أو تجاوز ملاحظة ذات الفعل، وحينما تلاحظ الأفعال في اطار ملابساتها فمن المحتم أن تتدخل المصلحة والنفع في تقويم الأفعال، وحينما يكون الأمر كذلك فهذا يعني الاستعانة بالخبرات والتجارب، واخراج العقل وأحكامه من دائرة القبلية والبداهة.



إذن، ما هي جدوىٰ العقل العملي المجرّد، ما دامت أحكامه ومعطياته عاجزة عن بناء شريعة للسلوك، وعن تحديد نظام للواجبات الأخلاقية؟

ان العقل البشري بما له من سلطان ـ اكتسبه بقوة الجماعة أو حدّ السيف والجِدَة ـ وضع شرائع للسلوك ونظماً للواجبات العملية، وطالما حوّرها وغيّرها علىٰ طول عمر البشرية الطويل. أجل، لا بد من ان تتغير لأن قوانين الواقع متغير متحولة، تقدم الجديد في كل جيلٍ من الخبرات والمعلومات، التي تغير اتجاهات العقل وقناعاته.

لكن العقل العملي المحض يبقىٰ ـ رغم عدم شمول أحكامه لواقع المتغيرات ـ يضيء ما اعتمه الإنسان في تقديراته الخاطله، يبقىٰ بصيص نورٍ هادٍ يوجه العقل الإنساني والإرادة الحرّة لتكتسب من فضائله أروعها «التواضع... في تقدير الحدود (حدود العقل)، وفي التعامل مع الأشياء، وفي

الحياة مع بني الإنسان».

ان اكتشاف محدودية العقل المجرّد في أحكامه وفي شمولها لواقع المتغيرات الهائلة التي تطرأ علىٰ الحياة الإنسانية أداة مصيرية في اتجاه الإنسان نحو منبع للتشريع، يحفظ ـ بما توفر عليه من قدرات ـ للواجب الأخلاقي حياةً علىٰ أرض الواقع، هذه الأرض الوحلة، القادرة علىٰ تغييب الواجب الأخلاقي بمصالحها ومنافعها.

ان رؤيتنا للعقل العملي أفرزت كثيراً من النتائج علىٰ مستوىٰ البحث في علم أُصول الفقه. أوضحناها تفصيلاً في دراستنا، عبر الوقوف علىٰ فقرات البحث الأُصولي. وقد انطلقت جلّها من نقطة رئيسية اكتشفها وتبناها درسنا للعقل العملي وهي:

ان ما يصح أخذه عقلياً من الأحكام العملية هو تلك الأحكام التي لا تهبط بالعقل من عالمه المحض إلىٰ عالم الخبرة والممارسة، وما يراد من الشريعة تحديده انما هو السلوك في عالم الخبرة والممارسة. فالعقل المحض يكتشف أو يقرّر «الحقيقة» اما «الشريعة» فهي تتّجه نحو تحديد أحكام الأفعال في عالم الخارج؛ لكي تحفظ شريعتنا ـ ما وسعها الحفظ ـ لأحكام الحقيقة حياتها علىٰ أرض الواقع المتلاطم المتعارض.

ومن هنا نقول: ان سُلّم الترجيح بين الواجبات الأخلاقية لا يتاح تحديده إلّا لشريعة تصوغ أحكامها لنظام الواقع العملي، وما هي الشريعة التي تستطيع ان تقدر هذا السلم حقّ تقديره، وما هو العقل التشريعي الذي يستطيع ان يتعالىٰ علىٰ المصلحة وعلىٰ المتغيرات المذهلة في عالم الخارج، فيحدّد هذا السلم

علىٰ أساس نزيه، يحفظ للواجبات الأخلاقية حياة علىٰ أرض الواقع وفي سلوك الناس؟

لقد لاحظت في دراستي لاستخدامات العقل العملي في علم أصول الفقه: ان اغفال التمييز بين عالم العقل المحض وأحكامه، وبين عالم الفعل والممارسة الإنسانية وأحكامه، أدّىٰ إلىٰ كثيرٍ من التشويش، واصطنع هذا الخلط المصطنع بطبيعته خلافات لا تنتهي. فقد أوحىٰ الخلط بين عالمي الأحكام العملية لكثير من الباحثين انهم يمتلكون ناصية العقل البدهي بوضوحه، فتمسكوا بنتائج ابحاثهم المتلابسة تمسك الواثق المطمئن.

ان الخلط والالتباس بين أحكام العقل العملي المحض والعقل العملي المشوب بالخبرة قضىٰ علىٰ ايجاد مرجعية صالحة ـ من وجهة نظر البحث العلمي ـ يتحاكم لديها المختلفون أو يرجع إليها مَنْ يبتغي تقويم نتائجه. إذ بقيت قواعد العقل الأولي الموهومة (فهي قواعد العقل البعدي في كثير من الأحيان) مرجعاً للخلاف، وليس لها منبع سوىٰ الوجدان الذاتي للباحثين، الذي يتفاوت لدىٰ أبناء الإنسان، ويختلف سعة ووضوحاً تبعاً لتركيب عقل الباحث وسياقه الروحي والتربوي.

ان الاختلاف المتتالي في تقويم أحكام العقل العمليٰ نشأ أساساً من عدم التمييز بين الحكم القبلي العملي والحكم العملي البعدي. نعم لقد لاحظنا في درس الأسس العقلية للبحث في علم أصول الفقه هذا الاختلاف المثير والغريب، وتوقفنا عنده كشاهد علىٰ فقدان استخدام العقل العملي في علم اصول الفقه لرؤية التمييز بين عالمي الأحكام العملية. هذه الرؤية التي افقدته

إياها دراسات سلفه وملهمه العقلي الأوّل، أعـني الدراسـات الكـلامية، التـي منيت بدورها بهذا الاشكال، الذي انسحب علىٰ مجالات كثيرة من البحث في علم الكلام، وكان أساساً للكثير من الخلاف والجدل المتواصل في زوايا هذا العلم العتيد.

ان آثار درس العقل العملي وتحديد هوية أحكامه لا تقف عند حـدود القواعد المحرّرة في علم أصول الفقه. بل يفرز هذا الدرس آثاره بوضوح علىٰ فهم الفكر والعقيدة والشريعة الإسلاميّة.

العقل العلمي في درس

«الاجتهاد والتقليد»

العقل العلمي في درس «الاجتهاد والتقليد»

مدخل البحث

هذا البحث دراسة لدور الحكمة العملية في باب من أبواب التشريع والفقه، لدى الشيعة الامامية، والباب الذي وقع الاختيار عليه «باب الاجتهاد والتقليد» اكتسب أهمية كبيرة في ضوء تطورات البحث في مدرسة الفقه الجعفري، هذه التطورات التي لم تكن بمعزلٍ عن مستجدات الأسئلة التي طُرحت على فقه هذه المدرسة في ضوء المطالب العملية المتغيرة لحياة المسلمين الشيعة.

وقد انصب اهتمامنا على الفترة المعاصرة، حيث تجلى فيها دور الحكمة العملية والعقل عامة. وهي فترة الانتصار الكاسح لتيار المدرسة الأصولية على الخصم التقليدي (المدرسة الاخبارية). لقد تأرجح مستوى توظيف الحكمة العملية في أبحاث الفقه وأصوله منذ عصر التدوين، حتى القرن الثالث عشر الهجري، حيث محاولة تقنين استخدام الحكمة العملية، وتوسيع دائرة

استخدامها، هذه المحاولة التي بدت ملامحها واضحة في فكر الشيخ الأنصاري.

ورث الأنصاري تراث مدرسة الوحيد البهبهاني، وتفاصيل الجدل بين مدرسة العقل ومدرسة نقد العقل وحسره عن ميدان الفقه وأصول استنباطه وقد كانت مهمته ارساء دعائم مدرسة العقل الأصولية وتحكيم بناها وأسسها، التي تبلورت في أبحاثه وأبحاث الجيلين اللاحقين من تلامذته. فمنذ عصر الشيخ الأنصاري، (الذي يعده أغلب الباحثين الفصل الأخير من فصول المعرفة الفقهية والأصولية في تاريخ الفقه الجعفري) بدأت تتركز عمليات الاستخدام المنظم والواسع للحكمة العملية في ميدان التشريع وأصول استنباطه.

وكان خيار الأنصاري في الحكمة العملية هو الخيار الذي كتبت له السيادة في أوساط فقهاء المدرسة الامامية، حيث تبنىٰ اتجاه مدرسة العقل الكلامية في الحكمة العملية تبعاً لاتجاه أستاذه الحكيم السبزواري وخلافاً لجل الحكماء.

واعتقادي أن هذا الاتجاه الذي لا يزال هو الاتجاه السائد خضع إلىٰ تحليل نقدي أساسي في أبحاث أستاذنا الصدر، رغم أن السيد الصدر لم يتجاوز هذا الاتجاه، بل تبناه في أسسه ومنطلقاته، وهذا أمر تستطيع أن تلمسه بوضوح في أبحاث الصدر الأصولية.

وقد سار بنا التحقيق في أصول الاستنباط الفقهي إلىٰ محاولة اكتشاف المنطلقات العقلية لهذه الأصول، فاكتشفت في الخطوات الأولىٰ أولوية البحث في الحكمة العملية، كمنطلق اساسي اعتمده البحث الأصولي الحديث في

أصول الفقه الجعفري. ثم أنجزت دراسة العقل العملي ودوره في علم أصول الفقه عبر مرحلتين. خلصت في المرحلة الأولىٰ إلىٰ ضرورة درس محايد وفلسفي للعقل العملي، حيث افضىٰ هذا الدرس إلىٰ تبلور رؤية واتجاه في أفق الباحث عبر دراسة نقدية في الجزء الأوّل من دراستي الموسومة (الأسس العقلية)، واتجهت في المرحلة الثانية إلىٰ دراسة مدرسة العقل الكلامية في أضواء متنوعة، خلال الجزء الثاني من دراستي (الأسس العقلية) التي انتهت برسم معالم الاتجاه الذي يتبناه البحث.

لقد بدأت في دراسة الحكمة العملية بحقلٍ من حقولها التطبيقية، وهو حقل توظيفاتها في علم أصول الفقه، فنقلني ما لمسته من التباسٍ في ميدان التطبيق الأصولي إلىٰ ضرورة الفحص المحايد لمعطيات العقل العملي، حيث النقد العقلي القائم علىٰ أساس التأمل المستقل والمجرد من التوظيف والاستخدام، ثم عدت في المرحلة الثانية من البحث إلىٰ رؤية الحكمة العملية في ضوء تطبيقاتها في علم الكلام، هذه التطبيقات التي شكلت المنطلق لرؤية واتجاه المتكلمين، والتي كانت الرافد الرئيسي لفكر المدرسة الأصولية الحديثة.

وأخيراً عدت إلىٰ صياغة الموقف من العقل العملي في ضوء معايير التأمل العقلي الخالص، وفي ضوء معطيات الاستخدامات المتنوعة لأحكام هذا العقل.

اذن لم تكن بدايتي مع الحكمة العملية (هذا الحقل المتعالي من الفلسفة والتأمل العقلي الرفيع) بدافع الدرس الفلسفي المجرد. بل ابتدأت معها حينما

وجدتها ركيزة يعمدها البحث في أصول الاستنباط الفقهي ويستخدمها كـاداة لتشييد قواعده. ولم يأسرني الاستخدام والتوظيف في لجـام النـظرة الاداتـية للحكمة العملية، فيوصد باب التأمل أمام البحث، بل انطلقت متأملاً في عـقل هذه الحكمة، مستبصراً إياه في ضوء نصال النقد العقلي الخالص، دون أن أكون بعيداً عن واقع هذا العقل ودوره العملي التطبيقي.

علىٰ أي حال لا أجد فاصلاً حاسماً بين مجال التأمل العقلي الفـلسفي في الحكمة العملية ومجال التطبيق واستخدام الحكمة العملية فيما يُتاح لها من حقول معرفية. نعم يمكنني التمييز النظري بين المجالين، إذ يتركز المجال الأوّل في الفحص النقدي لمعطيات العقل انطلاقاً من معايير المنطق والفلسفة، فتحدد هوية أحكامه ومستوياتها وما يعود منها للعقل محضاً وما لا يعود، أما المجال الآخر فهو درس ميداني لاستخدام وتوظيف أحكـام العـقل بـعد الفـراغ فـي مرحلة سابقة من نقدها وتحديد هويتها.

ولكن هل يُتاح حقاً أن تفحص معطيات العقل العملي بشكلٍ تجريدي خالص، دون أن يتأثر الفاحص بما يرفده الواقع العملي لاسـتخدامـات هـذا العقل الذي هو عملي بدوره؟ هل يمكن قراءة ونقد العقل العـملي بـعيداً عـن التطبيق الميداني لأحكام هذا العقل؟ ثم هل يمكن الخروج بتقويم واضح لقيمة وصحة تطبيقات الحكمة العملية في ميادين المعرفة المـختلفة، دون اعـتماد نتائج الموقف في نقد ودراسة العقل العملي؟

مهما يكن الموقف من الاجابة علىٰ الأسئلة المـتقدمة فـلا أظـن أنـنا سنختلف حول الحقيقة التالية وهي: أن النظريات التي يُتاح لها السبيل في عالم

التطبيق هي أكثر النظريات حظاً في إمكانية قياس جدواهـا وسـلامتها، ثـم اختبارها ونقدها.

فالنظرية العقلية حينما تركب سبيل التطبيق وتستخدم في أي حقل من حقول المعرفة تفتح باباً واسعاً لاختبارها والتحقق من انسجامها.

وفي ميدان الحكمة العملية نلاحظ أن نظرية العـقل (التـي ولدت فـي أحضان علم الكلام الإسلامي أخذت طريقها إلىٰ التطبيق في أبحاث المعرفة الكلامية). وردت حقل التطبيق في أصول الاستنباط الفقهي وفي أبحاث الفقه بشكل سافر وواسع في العصر الأخير من عصور الفقه الامامي، حيث انـتصر الاتجاه السائد بين فقهاء هذه المدرسة لنظرية العقل الكلامية في مجال الحكمة العملية، وتسلح بها في تحديد مناهج الاستنباط الفقهي، وفي عملية الاستنباط الفقهي ذاتها. ومن ثمّ حظيت نظرية العقل الكـلامية بأفـضل الفـرص لقـياس جدواها وسلامة مبناها، من خلال مطالعة وفحص فعلها فـي عـالم التـطبيق. وهذا وجه لتأثير نمو الفقه وأصوله علىٰ نضج الدرس العقلي.

لكن هناك وجهاً آخر لتأثير نضج الدرس العقلي علىٰ نمو الفقه والمعرفة الأصولية، من خلال نقد العقل وفحص معطياته الداخلية.

أن الموقف العقلي للفقيه ـ سواء أكان منتصراً للنظرية العقلية مـتحمساً للعقل والحكمة، أم كان سلبياً منها ـ يشكل جزءاً لا ينفك من شخصية الفقيه، وهو يمارس عملية اكتشاف الأحكام وتحديد المواقـف العـملية فـي ضـوء صناعة الفقه من الوقائع.

ومن ثمّ يضحي تمحيص الموقف العقلي ونقد العـقل لدىٰ الفـقيه نـقداً

وتمحيصاً لعملية الاكتشاف والاستنباط الفقهي ذاتها.

خذ أي فقيه اخباري تجد ان سلبيته من العقل واستخداماته في ميدان الفقه وقواعد استنباطه تنطلق من موقف عقلي، علىٰ اختلاف مستويات الحجج والمسوغات التي تعتمد أساساً لاختيار هذا الموقف.

ونلاحظ أن أعلىٰ مستوىٰ الحجاج والنقد العقلي مارسه المؤسس الأخباري (الأمين الاستر آبادي). فقد انتهىٰ المؤسس الأخباري إلىٰ رؤاه ونظرياته استناداً إلىٰ نقد عقلي للمعرفة الإنسانية وأدواتها في أطار رؤية نقدية شاملة للعقل.

وفي ضوء الرؤىٰ والنظريات العقلية المختلفة تتنوع المواقف الفقهية، بل تقاس سلامة الموقف الفقهي في ضوء الرؤية العقلية التي يصوبها الفقيه. ومن ثم يتضح أننا كلما أغنينا رؤيتنا العقلية بالنقد، وكلما أقتربنا من أسلوب استخدامها الأمثل، وفرنا للموقف الفقهي أكبر درجة من السلامة والاقتراب إلىٰ واقعه المطلوب.

إذن يتم نقد الرؤية العقلية علىٰ مستويين، مستوىٰ العقل ومعطياته وأحكامه، ومستوىٰ تطبيق هذه الأحكام وتوظيف هذه المعطيات. يتداخل المستويان، ويؤثر كل واحد منهما في الآخر، دون أن يعني هذا التداخل المعرفي، أنهما مترتبان حتماً، أي لا بد من استخدام القاعدة العقلية، التي تم اختيارها علىٰ مستوىٰ نقد العقل فيما نشاء من مواضع الاستخدام. إذ سلامة القاعدة العقلية لا يعني سلامة توظيفها، بل لا بد من رعاية انسجام الموضوع التطبيقي مع طبيعة القاعدة. فأدق القواعد العقلية الاستنباطية يُساء استخدامها،

حينما لا يتحدد فضاءها النموذجي، وقد تكون القاعدة عقلية مستنبطة استنباطاً منطقياً، لكنها لا تصلح للتوظيف في ميدان الفقه أو الاقتصاد أو غيرهما من ميادين المعرفة والحياة.

إلّا أن اتجاهات الحكمة ومناهج العقل ومذاهب نقد المعرفة الإنسانية كائنات يدخل النمو والتطور في صميمها، فليست هي مبادئ العقل الثابتة ثبوتاً أزلياً أبدياً، أنما هي رؤيً وفنون يخلص إليها بنو البشر في ضوء رشد العقل الإنساني المتواصل وفي ضوء نمو المعرفة الإنسانية المستمر، ومن ثمَّ فهي نامية باستمرار، تصبو إلىٰ الرشد والتمام. وهذه الاتجاهات والمذاهب ليست جوهر الدين ورسالات النبيين، أنما هي محاولات الإنسان وأدواته لفهم جوهر الرسالات والمضمون الحقيقي للأديان. هذا الفهم الذي لم يتوقف علىٰ منهج ومذهب معرفي واحد موحد، ولم يستطع أي من مذاهب الحكمة العتيدة احتكاره. ومن هنا تصبح الحاجة إلىٰ نقد العقل متجددة مستمرة. وهنا يكمن السر في فتح باب الاجتهاد.

علىٰ كل حال، نحن بين يدي بحث يعالج الحكمة العملية بالنقد والتحليل، لكنه نقد من زاوية تطبيقية، والفقه والتشريع ميدان التطبيق ـ كما اشرت ـ وفي باب الاجتهاد والتقليد علىٰ وجه الخصوص. ومن هنا يتيح هذا البحث لنا فرصة امتحان اتجاهات الحكمة العملية، وعلىٰ التحديد اتجاه مدرسة العقل الكلامية، هذا الاتجاه الذي يبني علىٰ أساسه معظم المتأخرين من فقهاء الامامية، كما يوفر للبحث امكانية اعادة النظر وتجديد نقد الاتجاه الذي تبناه الباحث في دراسات سابقة. لنرىٰ في ضوء جدل التطبيق المسار

السليم الذي يتحدد في أفق النظرية، أي نظرية الحكمة العملية ونقد العقل العملي.

سوف نمضي في درسنا مع فقه الاجتهاد والتقليد لدىٰ المتأخرين، لنميط اللثام عن الأسس العقلية العملية التي اعتمدها الاعلام في تحديد مواقفهم الفقهية. لنرىٰ سلامة استخدام هذه الأسس وتوظيفها في هذا المجال انطلاقاً من اتجاه مدرسة العقل الكلامية ذاتها، ثم قياس سلامة اتجاه مدرسة العقل وسلامة توظيف قواعد الحكمة العملية في ضوء الاتجاه المختار. وعندئذٍ يتاح لنا:

أوّلاً: رؤية قواعد مدرسة العقل الكلامية، وهي توظف فيما أُريد لها أن تستخدم فيه من ميادين. وهنا ينبغي أن نشير إلىٰ:

أن قواعد مدرسة العقل الكلامية أُنتجت في فضاء الجدل الإسلامي الكلامي، الذي تأسس علىٰ هدي ابحاث الالهيات، وما أُثير حولها من اشكاليات. ولم يكن النص والتشريع غائباً عن عاقلة المتكلمين التي مارست تأسيس هذه القواعد، بل كان النص وفقه التشريع مؤثراً لدىٰ جميع فرقاء الجدل الكلامي، حتىٰ أولئك الذين أرادوا للعقل أن يكون المرجعية والحكم.

فالنص والتشريع قصدا من قبل المؤسسين ليكون العقل أطاراً حاكماً عليهما أو مرجعية تستخدم في فهم النص وتحديد قواعد التشريع.

ثانياً: عبر رؤية هذه القواعد وهي مرجعية استنباط الأحكام سوف نتوفر علىٰ فرصة قياس انسجامها وصحتها في ضوء انسجام وترابط الأحكام المترتبة عليها.

ثالثاً: سنختبر ما كررنا ادعائه من قواعد ورؤىٰ في مجال الحكمة العملية، عبر التطبيق، الذي ندعي له حكماً، ضمن مجموعة الأحكام، التي انتهينا إليها خلال درسنا للعقل العملي.

إذن سوف يكون لهذا البحث التطبيقي أثر مبارك علىٰ نمو أبحاث الحكمة العملية، التي تعني في جوهرها الحكمة الأخلاقية وفلسفة السلوك والعمل. هذه الحكمة التي هي سر الديانات ومطلب الشعوب علىٰ امتداد العمر المديد للإنسانية، والتي هي المطلب الملح للإنسانية في عصرها الراهن.

وسوف يكون لهذا البحث دور في اعادة النظر في العلاقة بين التشريع والأخلاق، بين الحكمة العملية والفقه. وبهذا تعود الحيوية لاقامة التشريع علىٰ قواعده، ومرجعيته، وأهدافه، التي هي «الأخلاق» في جوهرها. مضافاً إلىٰ الأثر الكبير الذي يتركه هذا البحث علىٰ نمو الدرس الفقهي عبر أثارة الجدل في دائرة التأسيس.

أن أثارة البحث حول الأسس والقواعد التي يعتمدها الفقه أمر لا مناص منه للفقيه الحق، الذي يحمل وسام الاجتهاد. إذ لا يتسنىٰ الاجتهاد ما لم تكن الأسس والمنطلقات اجتهادية قائمة علىٰ أساس قناعة الفقيه التصديقية بما يختار وبما يؤسس عليه من قواعد. وإلّا أضحىٰ البناء تقليدياً، ما دامت الأسس والقواعد مصادرات يتبناه الباحث تسليماً وتقليداً. وهل تتوفر القناعة التصديقية الحقة بفكرة من الأفكار ما لم يثار البحث في ارجاءها؟

ثم هناك قضية حيوية في هذا المجال ترتبط بعامة البحث وأثارة الحوار في دائرة «التأسيس». وهي تتلازم مع اشكاليات حيوية في عالم الفكر

المعاصر، نظير ما يدعىٰ بصراع الحضارات أو حوار الحضارات، ونظير ما يسمىٰ بحوار الأديان أو التقريب بين المذاهب، ونظير ما يُسمىٰ بالممانعة والحصانة أمام الغزو الثقافي. وأود أن أقف وقفة عاجلة هنا عنده هذه القضية، عاجلة لكي لا نخرج عن سياق البحث، آملاً التوفر علىٰ فرصة مناسبة لدراسة هذه القضية باشكالياتها المتنوعة في القريب العاجل إنشاء الله.

اذهب إلىٰ القول: أن أثارة الحوار حول «الأسس» ومطالبة رواد الاصالة والمعاصرة بتأسيس رؤاهم هي السبيل السليم لبناء الاجتهاد وانتاج الابداع والمسوغ لمشروع النهضة والهوية.

يشفع لي في اختيار هذا المذهب:

أ ـ لا أجد في المواقف السلبية من الفكر والثقافات الوافدة وقاية واحترازاً، وهذه حقيقة، واضحة خلال مراجعة عاجلة لتاريخ الأفكار وجدلها. فهل استطاعت المواقف السلبية حجب الماركسية، وهل استطاعت الممانعة الحؤل دون تسويق العولمة وغيرها من أفكار الحداثة.

أن تيارات الفكر الوافد سخرت عقولاً ذات منابر وادعاءت عريضه. لكن هذه العقول المسخرة كان لا بد لها وفق قانون «التكيّف مع المحيط» ان تقتطع من تيارات الفكر الوافد اتجاهاتٍ وأفكاراً، وتوظفها في خطاباتها ومحرراتها، التي تجاوزت الثقافة العامة، ودخلت حتىٰ لاستنباطات بعض المهتمين بشأن الفقه.

ب ـ أن استخدام مناهج الغرب ورؤاه (حتىٰ إذا آمنا بسلامة هذه المناهج والرؤىٰ) استخداماً اقتطاعياً يعرقل نمو المعرفة في عالم المستخدمين. إن

لم يجعل هذا النمو ضرباً من ضروب الخيال. خذ علىٰ سبيل المثال «فقه المرأة» أو «فقه الجنس» أو «القراءة الهرمونتيكية للنصوص»، تلاحظ أن خطباء الفقه حاولوا التقاط بعض معايير ثقافة الغرب بشأن المرأة والجنس ليسجلوا مواقفهم الفقهية انسجاماً مع هذه المعايير، غافلين عن أن جل مخاطبيهم لا زالوا أقرب للبدواة من المدنية، وغافلين عن الممارسات المتعارضة مع مبادئ العدالة والقانون، التي تشكل جزءاً من أزمة المرأة والجنس في مجتمعاتنا!

أن أزمة المرأة والجنس يجب أن تقرا في سياقها التاريخي الاجتماعي، قراءة متكاملة، ليكون الحل مؤسساً متكاملاً. أما الترقيع فهو حظ الذين يريدون لشعوبهم أن تحتفظ بلباسها البالي.

وخذ صيحات التأويلية «الهرمونتيك»، وقبلها البنائية، وغيرها من مناهج، اختار بعض قرائها تحميلها المقتطع علىٰ عقل وفكر إنسان عالمنا. غافلين عن المنطلقات والأسس العقلية التي أفضت إلىٰ طرح هذه المناهج والنظريات. فلا هم بمنأى عن تشويش النخب الثقافية واشغالها. ولا هم بحافظي حرمة أفكار ونظريات العقول، التي يجب حفظ حرمتها، وأن اختلفنا معها.

أنا لا أريد هنا إدانة اتجاه أو نظرية محددة أو قبولها، أنما أؤكد علىٰ أدانة منهج الالتقاط في عالم الفكر والثقافة، علىٰ حد ادانة منهج التقليد والمحاكاة لمعطيات فكر السلف. واطالب باثارة الجدل في أسس الأفكار، سواء أكانت أفكاراً مطروحة في أرض الاجنبي أم كانت أفكاراً طرحها السلف من

حكمائنا ومفكرينا. فقراءة الأسس قراءة باحث عن الحقيقة هي التـي تـؤهل الأمم لتحكم قواعد بناءها في جدل الفكر والثقافة المعاصرين.

أجل، دون الدرس المؤسس لا يستطيع دعاة الاصالة أن يكونوا طـرفاً في صراع الفكر المعاصر، ولا يفلح الالتقاطيون المتكيفون مع المحيط إلّا بفتح دكاكين يُعلن اغلاقها عاجلاً أم آجلاً. فدعاة الأصالة دون أن يتفهموا أسس ما يؤصلونه ويعدونه الحق، ودون أن يـتفهموا أسس مـا يـخالفون مـن مـناهج وأفكار، لا يحفظون لاصالتهم حرمتها، ولا يمكن أن يكونوا إلّا طرفاً خـاسراً في حوار الثقافات وصراع الأفكار. والالتقاطيون هم الأخسـر أخـلاقياً لأن الفكر والثقافة والمعرفة تقوم لديهم علىٰ أساس المنفعة والمـصلحة، لا عـلىٰ أساس مبادئ الحق ومعايير الصدق. وبهذا يسيئون لامتهم، علىٰ حد اساءتهم للسليم والمفيد من أفكار وثقافات الآخرين.

أن ما ينتج لدىٰ الآخرين من أفكار وثقافات ليس مـحكوماً بـالبطلان المطلق، ولا هو المـحكوم بـالصدق المـطلق حـتىٰ لدىٰ مـنتجيه، ومـن ثـمّ لا محيص من التفاعل المؤسس مع مـعطيات تـلك الثـقافات والافكـار، أي التفاعل معها عبر قراءتها في أسسها ومنطلقاتها المعرفية قراءة نـقدية بـصيرة. وعندئذٍ نستطيع أن نتعرف علىٰ ما هو حق نافع في هذه الأفكـار والثـقافات، ونتعرف علىٰ طريق اعادة انتاجه في سياق فكرنا وثقافتنا، التي تتطلب بدورها مراجعة نقدية موضوعية، فيقام ما يقام من بناء ومواقف علىٰ أسس مدروسة، منسجمة السياق.

وإذا عدنا إلىٰ سياق بـحثنا القـائم «دور العـقل العـملي فـي الاجـتهاد

والتقليد» فاننا نحاول قراءة الفقه في ضوء أسسه، التي يـقوم عـليها، ولم يأت درسنا للفقه من خارج العملية الفقهية ذاتها، بل نقبل علىٰ البحث بأدوات الفقه المعهودة. ومن هنا سوف يكون بحثنا مفيداً لأولئك الذي يـعرفون لغـة الفـقه ووسائله. بل الذي يفهمون صناعة الفقه وأساليب الاستدلال الفقهي الحـديثة في المدرسة الامامية.

وسأعتمد أساساً أشهر متن فـقهي دارت حـوله بـحوث أعـلام الفـقه المعاصر، وهو كتاب «العروة الوثقىٰ» للسيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائي ﷺ.

أن أهم النتائج التي تأكدت منها عبر تمحيص دور العـقل العـملي فـي بحوث الاجتهاد والتقليد، ومن ثم في عامة البحث الفقهي هي:

أن فهم الفقه يبقىٰ فهماً سطحياً، أبعد ما يكون عن روح الاجتهاد، دون التوغل في فهم أسسه ومنطلقاته، ودون أشباعها بالنقد والتـحقيق. وأن غـنى الفقه ومنعته أمام التحديات رهن اماطة اللثام عن الأسس والمـنطلقات التـي يعتمدها، وتقويم أوتادها وتدعيم بنائها، واعادة صياغتها وصقلها، في عـملية دائمة مستمرة.

الاجتهاد والتقليد

نبدأ من المسألة الأولىٰ في العروة الوثقىٰ، حيث يقرر المرحوم السـيد الطباطبائي:

مسألة (١) ـ يجب علىٰ كل مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً.

أفتىٰ المصنف بوجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط علىٰ كل مكلف

في ما يقوم به من عبادات ومعاملات. وهنا نطرح الاستفهام التالي:

ما هو أساس هذا الوجوب؟ هل هو وجـوب شـرعي أم هـو وجـوب عقلي؟ استقر الرأي لدىٰ متأخري فقهاء الطائفة علىٰ أن هذا الوجوب مـدرك عقلي، أي أن العقل يحكم بوجوب الاجـتهاد أو التـقليد أو الاحـتياط عـلىٰ المكلف.

هكذا ساقوا حكم هذه البدائل الثلاثة، ثم عكفوا في مرحلة لاحقة علىٰ دراسة حكم كل واحد منها بشكلٍ مسـتقل. بـحثوا فـي مشـروعية الاجـتهاد وأحكامه، وفي جواز التقليد ومشروعيته من حيث الأساس، وفي مشـروعية الاحتياط وانسجامه مع طبيعة التشريع ومراميه.

وكان الانسب والصحيح منهجياً أن يتناول البحث معالجة الاشكاليات الأخيرة، ثم في ضوء هذه المعالجة يتم البحث حول وظـيفة المكـلف ومـاذا ينبغي أن يفعل.

علىٰ أي حال نحاول هنا تمحيص مذهب المتأخرين في وسم وجوب هذه البدائل بانه وجوب عقلي.

قوة الالزام والحجية

أن أحكام العقل التي يُفترض لها الصدق أو قوة الالزام لا بد أن تكـون أحكاماً مطلقة، يدركها العقل بعيداً عن ملابسات عالم الخارج، أي أن معطيات ما بعد العقل لا يجوز أن تكون أساساً تصديقياً لادراك العـقل أحكـامه التـي يفترض أن تكون مطلقة متعالية علىٰ ملابسات العـالم الخـارجـي. والسـؤال المطروح هنا: هل الحكم بوجوب الاجتهاد أو التقليد لا يرتبط ولا يتوقف علىٰ

مجموعة سمات ومعطيات تفقده أي تفقد الحكم قوة الالزام المفترضة؟

قبل إيضاح هذا الموضوع علينا أن نستوضح مفهوم الصدق وقوة الالزام في أحكام العقل. نحن نعرف أن أحكام العقل تتنوع إلىٰ أحكامٍ نظرية وأخرىٰ عملية. ومن الواضح أن الأحكام النظرية لا تتضمن أي الزام، إنما هي قضايا اخبارية ترتبط قيمتها بصدقها. والبحث في قيمة هذه القضايا ونظرية الصدق يُطلب من المنطق ونظرية المعرفة في الدراسات الفلسفية.

أما الأحكام العملية فهي في جوهرها تنشئ الزامات عملية ولا تحكي أو تخبر عن واقع آخر خلف هذه الالزامات، ومن ثمّ فهي خارجة عن أطار نظرية الصدق.

لكن هناك اتجاهاً لدىٰ مدرسة العقل الكلامية يؤكد علىٰ أن العقل ليس حاكماً، بل ليس له سوىٰ الادراك والكشف، ومن ثمّ تكون مدركات العقل العملي كاشفة عن واقع يقف خلف العقل.

ولو سلمنا سلامة هذا الاتجاه تبقىٰ مدركات العقل العملي كاشفة عن واقع انشائي لا يصح وسمه بالصدق أو الكذب، رغم صدق أو كذب هذه المدركات. أي من الممكن أن نناقش في صدق مدركات العقل العملي، وهل العقل كاشف عن قبح الكذب وحسن رد الأمانة أم لا؟ ولكن جملة «الكذب لا ينبغي» ـ رغم تسليمنا بكونها متقررة في واقع خلف الذهن ـ تبقىٰ جملة انشائية لا يصح أن توصف بالصدق أو الكذب.

إذن فلهذه الأحكام العملية قوة الزام، والسؤال الذي ينبغي طرحه في هذه المرحلة من البحث هو: من أين تنشأ هذه القوة، مَنْ الذي يُلزم بهذه

الأحكام؟ إذا توخينا الاجابة علىٰ هذه الاشكالية في ضوء (مدرسة الاعتبار)، التي تذهب إلىٰ أن الأحكام العملية تنبعث من الاتفاق العام والاعتبار والمواضعة الاجتماعية فسوف تكون قوة الالزام اعتبارية، تخضع لمقاييس المصلحة والمفسدة، التي تفقد هذه الأحكام ثباتها ودوامها. بل سوف تكون الأحكام العملية مذهباً في الفضيلة ـ علىٰ حد تعبير كنت ـ أي شريعة أخلاقية تتضمن في جوهرها نظام فتاوىٰ تحدد أحكام السلوك والمواقف العملية علىٰ أرض الواقع العملي لحياة الإنسان. لوضوح أن الاعتبارات الاجتماعية لا تنظر إلىٰ الأفعال بذاتها، وإنما تنظر إلىٰ الأفعال في ملابساتها، وبلغة علماء أصول الفقه سوف تكون بناءات عقلائية.

لكن المهم أن نتابع الاجابة علىٰ الاستفهام المتقدم في ضوء مدرسة العقل. هذه المدرسة التي تتنوع مواقفها علىٰ اتجاهين مختلفين في تفسير طبيعة «الحاكم» في مدركات العقل العملي؛ إذ هناك اتجاه تبلور في أطار مدرسة العقل الكلامية يقرر أن الأحكام العملية أحكام ثابتة في لوح الواقع، والعقل الإنساني يدرك هذه الأحكام ويكتشفها، وعلىٰ هذا الأساس تكون مهمة العقل الكشف لا الحكم (وتحديد طبيعة العلاقة بين [العقل كاشف لا حاكم] وبين ثبوت أحكام العقل العملي ثبوتاً واقعياً خلف العقل في عالم ثالث بحث يستحق أن نقف عنده في محله المناسب).

وهناك اتجاه آخر في مدرسة العقل، ليس محرراً بوضوح لدىٰ مدرسة العقل الكلامية، إنما هو اتجاه منصوص عليه ومحدد المعالم لدىٰ فيلسوف النقدية الحديثة، «عمانوئيل كنت»؛ حيث يقرر أن العقل هو الذي يحكم

ويحمّل الارادة فكرة الواجب الأخلاقي. أي أنْ ما ينبغي وما لا ينبغي فعله أحكام العقل المحض، وليس هناك عالم ثالث تتقرر فيه هذه الأحكام. ويرتبط هذا الاتجاه لدىٰ كنت بمجمل نظامه المعرفي واتجاهه في تفسير المعرفة الإنسانية.

في ضوء هذين الاتجاهين العقليين نحاول معالجة الاشكالية المتقدمة: من أين تنشيء قوة الالزام لأحكام العقل العملي؟

حينما يكون العقل حاكماً ـ كما هو الحال لدىٰ كنت ـ فسوف يحمّل الإرادة مسؤولية امتثال وطاعة حكمه، ما دام حكماً عقلياً، ويتحول حكم العقل بما ينبغي وبما لا ينبغي إلىٰ قيم عليا يستهدي بها الضمير الإنساني في الحكم علىٰ السلوك العملي. إذن فقوة الالزام تصدر من العقل، ولكي تكون هذه القوة عقلية يجب أن تصدر من العقل الخالص غير المشوب بالأحكام غير العقلية، سواء أكانت غريزية ترتبط بالضرر والنفع واللذة والألم، أم كانت أحكاماً بعدية ترتبط بالمصحلة والمفسدة.

أما حينما يكون العقل كاشفاً ـ كما هو الحال لدىٰ مدرسة العقل الكلامية ـ فالارادة تجد نفسها ملزمة أمام أحكام الواقع، ولا بد أن يكون هذا الواقع واقعاً قبلياً سابقاً للخبرة والتجربة. أي أن التصديق بحكم الواقع لا بد وأن يكون تصديقاً أولياً بديهياً.

ورغم اختلاف آلية الاتجاهين العقليين في تفسير أحكام العقل العملي، لكنهما يتفقان علىٰ أن الحكم العقلي لكي تكون له قوة الالزام المطلوبة لابد وأن يكون حكماً أولياً قبلياً لا يترتب ـ علىٰ الأقل ـ علىٰ معرفة تصديقية

أخرىٰ، خارج محيط أحكام العقل العملي.

إذا عدنا إلىٰ موضوع بحثنا، وهو الحكم الذي اشتهر لدىٰ متأخري فقهاء الطائفة، من أن الحكم بوجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط حكم عقلي بملاك دفع الضرر أو وجوب امتثال أحكام المولىٰ نجد:

أوّلاً: أن قاعدة وجوب دفع الضرر ووجوب الامتثال بذاتيهما قاعدتان غير عقليتين، بل العقل، يحكم علىٰ خلاف القاعدة الأولىٰ، أما القاعدة الثانية فهي قاعدة مستدلة، والبحث حول دليلة هذه القاعدة سيأتي في محله المناسب.

ثانياً: ثم كيف يستقل العقل بادراك وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط؟ هل هذه البدائل ثابتة في عالم الواقع، أم أنها بدائل فرضتها ظروف محددة يعيشها المكلفون؟ وألا يتوقف الحكم بوجوب هذه البدائل علىٰ مشروعيتها وسلامتها أوّلاً؟ أن الحكم بوجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط لا يتسنىٰ للعقل أن يدركه بشكل أولي ولا يتوقف علىٰ وجوب طاعة الشارع المقدس (علىٰ فرض أن هذا الوجوب حكم عقلي أولي) فحسب، بل ما لم نخرج من دائرة العقل العملي، ونتوفر علىٰ مجموعة معارف تصديقية تدخل في أطار العقل النظري، بل تدخل في أطار معرفة التشريع الإسلامي، لا يمكننا الحكم بوجوب هذه البدائل. أجل فالحكم بوجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط لا يتوقف علىٰ مجرد تصور مفهوم الاجتهاد والتقليد والاحتياط، لكي نقول أن توقف أحكام العقل العملي علىٰ تصور مواضيع عالم الخارج لا يُخرج هذه الأحكام من دائرة القبلية والبداهة، وإلّا لخرجت كل الأحكام

البديهية من دائرة البداهة، لوضوح توقف هذه الأحكام علىٰ تصور مواضيع عالم الخارج، التي تدخل في سدىٰ ولحمه قضاياها وأحكامها.

ثالثاً: أذكّر بملاحظة علىٰ مبنىٰ المشهور من حجية القطع الذاتي. فلو عمل المكلف واطاع الله علىٰ أساس اطمئنانه الشخصي وانطلاقاً من قناعته الشخصية التي لا تقوم علىٰ أساس الاجتهاد فهل يحكم أحد بأن هذا المكلف خرج عن حريم الطاعة ورسم العبودية؟

يحسن بنا هنا الوقوف علىٰ ما أفاده المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني في رسالته (الاجتهاد والتقليد). والاصفهاني أحد أعلام مدرسة الاعتبار والمواضعة في تفسير أحكام العقل العملي. فبعد الاعتراض علىٰ أستاذه الاخوند الخراساني في مذهبه بأن جواز التقليد بديهي فطري جبلي، يقول: «فالذي يمكن أن يقال مع قطع النظر عن الأدلة هو أن العقل ـ بعد ملاحظة ثبوت المبدأ وارسال الرسول وتشريع الشريعة وعدم كون العبد مهملاً ـ يذعن بأنّ عدم التعرض لامتثال أوامر المولىٰ ونواهيه خروج عن زي الرقيه ورسم العبودية، وهو ظلم، فيستحق به الذم والعقاب من قبل المولىٰ، ثم أن كيفية امتثال أحكام المولىٰ أما بتحصيل العلم بها كي يتمكن من الامتثال العلمي بالسماع من المعصوم أو بنحو آخر، وأما باتيان المحتملات بالموجب للقطع بامتثالها، ومع التنزل ـ لعدم التمكن من تحصيل العلم بها، أو بامتثالها لمكان العسر والحرج، أو عدم معرفة طريق الاحتياط ـ يذعن العقل بنصب طريق آخر في مقام فهم الأحكام وكيفية امتثالها، لئلا تلزم اللغوية ونقض الغرض من بقاء الأحكام وعدم نصب الطريق إليها، وهو منحصر في أمرين:

أما الاجتهاد وهو تحصيل الحجة علىٰ الحكم، أو الاستناد إلىٰ من له الحجة علىٰ الحكم وهو التقليد»[1].

ويقول في موضوع آخر: «أن العقل يذعن بعد تلك المقدمات بنصب الطريق من الشارع، لما ذكرنا في محله من أن العاقلة لا شأن لها إلّا التعقل لا البعث والزجر، وأن حكم العقل العملي مأخوذ من مبادئ مسلمة، أو قضايا مشهورة أطبقت عليها آراء العقلاء كحكمهم بمدح فاعل العدل وذم فاعل الظلم، فإنه مقدمة لحكم العقل العملي بأن الأوّل مما ينبغي أن يؤتىٰ به وأن الثاني مما لا ينبغي، فما يذعن به العقل لا بد من انتهائه أما إلىٰ العقلاء أو إلىٰ الشارع»[2].

في ضوء هذين النصين نلاحظ:

أوّلاً: أن المحقق الاصفهاني يقرر أن حكم العقل يرجع إلىٰ أحكام عقلائية أو شرعية. ومن الواضح أن أحكام العقلاء وسيرتهم تتطلب لكي تبلغ مرتبة الحجية موقفاً تشريعياً منها، وليست ملزمة الزام حكم العقل الأولي.

وهذا يعني أن ما يدّعيه الاصفهاني من حكم العقل في هذا المجال بل في عامة المجالات هو حكم في طول أحكام الشريعة. وهو يصرح بهذا حينما يبني اذعان العقل علىٰ أساس وبعد ملاحظة إثبات المرسل والرسول والرسالة والشريعة وتحمل المكلف مسؤولية تشريعية. ومن هنا حقّ لنا أن نتسائل عن معنىٰ قوله في صدر النص الأوّل (فالذي يمكن أن يقال بعد قطع النظر عن

---

(١) بحوث في الأصول، ص ١٧ مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤٠٩ هـ

(٢) المصدر السابق: ص ١٩.

الأدلة أن العقل...)، إذ يوحي بأن العقل برأسه ـكما هو الحال لدىٰ عامة أنصار مدرسة العقل الكلامية ـدليل مستقل بغض النظر عن الأدلة التي جاءت بها الشريعة!

ثانياً: يقرر الاصفهاني أن العقل يذعن بأن اغفال امتثال أوامر المولىٰ ظلم يستحق مرتكبه العقاب. وهنا ينبغي التنبيه إلىٰ أن (استحقاق العقاب والثواب) مقولة خارجة عن دائرة مدركات العقل العملي. وأنما هو استحقاق تربوي تأديبي عقلائي، يدرك في طول أحكام الشرائع، وفي ضوء الاعتبار والمواضعة، علىٰ أساس البناء العقلائي أو النص التشريعي. وقد حفلت نصوص القرآن الكريم بطرح هذا الاستحقاق وعداً ووعيداً.

ثالثاً: يقرر أيضاً أن العقل ازاء امتثال تكاليف المولىٰ بعد تعذر اليقين بالتكليف ومن ثم الامتثال عن علم تفصيلي وبعد تعذر الامتثال الاجمالي (الاحتياط) يذعن بان الله نصب وحدد طريقاً لامتثال تكاليفه ـعلىٰ أساس استحالة اللغوية ونقض الغرض ـوهذا الطريق أما أن يكون الاجتهاد (تحصيل الحجة علىٰ الحكم الشرعي) أو تقليد من له الحجة.

علىٰ أساس هذا التقرير نسجل الملاحظات التالية:

أ ـأن العقل الذي يقرر أن الله نصب طريقاً لا بد أن يكون عقلاً عملياً يفترض هذا النصب نصباً الزامياً، يتضمن وجوباً ومما ينبغي فعله، وإلّا لا يمكن (في ضوء حكم العقل النظري بأن الله نصب طريقاً لمعرفة أحكامه) الافتاء بوجوب الاجتهاد أو التقليد.

واستحالة اللغوية ونقض الغرض لا تثبت أكثر من واقع نصب الطريق

لا وجوب متابعة الطريق. لوضوح أن الضرورة العملية ليست مستنبطة من الضرورة الواقعية التكوينية.

ثم لماذا نحصر الطريق بالاجتهاد أو التقليد؟ أن حصر الطريق بالاجتهاد أو التقليد أنما يقرره العقل المزود بالخبرة التشريعية، هو عقل الفقهاء والمحققين الأصوليين. ولا أدري لِمَ أغفل هؤلاء الفحول الطريق العملي والعمل بالقطع ما دام العقل ـ كما ذهبوا ـ يعد القطع منجزاً ومعذراً من أي طريق أتىٰ وكيف ما كان، ويستحيل رفع وجعل الحجية له، لم أغفلوا الحجّة الذاتية!

ب ـ أنّىٰ للعقل من معرفة كيفية امتثال أحكام الشريعة؟ فالعقل المجرد القبلي وحتىٰ العقلاء (حسب اتجاه الاصفهاني وعامة حكماء المسلمين، حيث يعنون اجماع عقلاء البشر) لا يملك سبيلاً للحكم وتحديد كيفية امتثال الشريعة بغض النظر عن الشريعة وأحكامها.

أن الفقيه بحاجة بغية أن يقرر وجوب البدائل الثلاثة (الاجتهاد، الاحتياط، التقليد) إلىٰ البحث في جواز كل واحد منهاز وهذا ما حصل بالفعل في تاريخ الفقه، فهناك بحث في جواز الاجتهاد، وآخر في جواز الاحتياط، وثالث في جواز التقليد. وهذه البحوث لا تنفصل اطلاقاً عن طبيعة الشريعة الإسلاميّة وأحكامها، ولا تنفصل عن تاريخ التشريع والظروف والملابسات الموضوعية التي مرّ بها هذا التشريع، وليس في وسع العقل الأولي أن يتخذ بالبداهة موقفاً في هذا المجال، وحتىٰ العقلاء، فكيف يتنسىٰ لنا تحصيل اجماع عقلائي علىٰ طريقة امتثال أحكام شريعة لها خصوصياتها وأحكامها؟

لا أدري؟ كيف يستطيع العقل أن يستقل فيحكم بوجوب الاحتياط

أو الاجتهاد أو التقليد، وهي أمور لا يتوقف تصورها علىٰ التصديق بوجود الشريعة والمشرع فحسب، بل يتوقف الحكم بوجوبها علىٰ مجموعة معارف تشريعية، لا يُتاح التصديق بها إلّا في ضوء معرفة فقهية لا يتوفر عليها إلّا دراسوا الفقه، أن لم نقل (المحققون منهم)؟!

المستقلات العقلية التي يُفترض لها قوة الالزام والحجية التي يتطلبها البحث في ضوء اتجاه مدرسة العقل الكلامية هي تلك الأحكام والتصديقات التي تتوفر علىٰ الإطلاق والعموم، وأنّىٰ للحكم بوجوب الاجتهاد والتقليد والاحتياط من العموم والاطلاق، وهي حاجات مرحلية تاريخية تفرضها ظروف المكلفين وبعدهم عن عصر النص؟!

هل العقل مستقل وهو يحكم بوجوب كيفية معينة في تحصيل الحجة علىٰ الحكم الشرعي؟ هل العقل مستقل في الحكم بوجوب الاجتهاد، والاجتهاد مقولة مشككة، وقد وقع البحث بين الفقهاء علىٰ طول تأريخ الاجتهاد في أصل مشروعيته، ثم في تحديد الشكل المشروع منه والطريقة المطابقة لمتطلبات الشريعة في امتثال أوامرها ونواهيها؟ هل العقل مستقل بوجوب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري، بينا كان يحكم بحرمته في القرن الثالث أو الثاني؟ وهل هناك فقيه يرىٰ معقولية الاحتياط المطروح في الرسالة العملية كطريقة لامتثال الحكم الشرعي في عصر النبوة أو عصر الصادق عليه السلام؟

نعم العقل الذي يصدق بهذه الأحكام وينتهي إليها هو العقل المزود بالخبرة التشريعية، العقل الفقهي لا العقل العملي الذي يدرك أحكام لوح الواقع الثابتة ثبوتاً أزلياً، والتي يفترض أن تدركها كل العقول السوية. إذ لا يتسنىٰ لهذا

الأخير أن يدرك حقائق تثبت ثبوتاً مرحلياً وتفرضها حاجات تاريخية زمنية. العقل المرتبط بالخبرة التشريعية وتاريخ حاجات البشر هو الذي يدرك أو يحكم بتحديد طريقة امتثال الحكم الشرعي، لا العقل المستقل، الذي نتوخىٰ منه مستقلات عقلية لا حاجة بها لقناعات تشريعية، ولا ترتهن بمعرفة تاريخية زمنية.

وهنا نستعجل الاشارة إلىٰ بعض الفروع المطروحة لاحقاً في مسائل الاجتهاد والتقليد، بغية أن تتضح رؤيتنا للأساس الذي ثبتناه فيما تقدم من بحث. تلاحظ في المسألة (٦) من العروة الوثقىٰ أن الفقهاء يفتون بعدم الحاجة إلىٰ التقليد فيما هو ضروري كوجوب الصلاة والصوم وفيما هو يقيني، وبغض النظر عن الخلل في تنويع الأحكام إلىٰ ضرورية ويقينية فإن استثناء بعض الموارد من الحكم بوجوب التقليد يعني أن هذا الحكم يأتي في طول الشريعة وملابساتها الخارجية وظروف فهم المكلفين لها.

ويفتون في فرع آخر ببطلان عمل العامي بلا تقليد أو احتياط، الاحتياط الذي ينيطون جوازه بمعرفة موارد الاحتياط وكيفيته. ويريدون من بطلان عمل العامي بطلانه في حال عدم مطابقته للواقع أو مطابقته لفتوىٰ من يجب عليه الرجوع إليه من المجتهدين. ومن الواضح أن هذا الموقف يفضي إلىٰ توسعه دائرة الحكم العقلي المزعوم في وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط علىٰ كل مكلف.

ثم لو أخذنا التقليد ذاته نجده طريقاً لا يمكن الالتزام به ـ وفق ما قرره الاعلام ـ تقليدياً بل لا بد أن يكون عمل المكلف علىٰ أساس التقليد مستنداً

إلىٰ اجتهاد وقناعة تصديقية مستقلة. فهل تحصل هذه القناعة ببداهة حكم العقل العملي؟! يُشار في هذا المجال عادة إلىٰ بناء العقلاء علىٰ جواز رجوع الجاهل إلىٰ العالم، ولو سلمنا أن هذا البناء أمر ارتكازي في عقل كل إنسان، يبقىٰ لنا أن نتساءل:

هل هذا الارتكاز يقرر أو يفضي إلىٰ رجوع العامي إلىٰ المجتهد في مفهومه الاصطلاحي الفقهي، لكي نستطيع أن نستنبط علىٰ أساسه وجوب التقليد المصطلح في الفقه؟

أن مجموع هذه الاثارات والتنبيهات تحملنا علىٰ ضرورة اعادة النظر في طرح المسألة. وترشدنا إلىٰ أن ما يُدعىٰ مكرراً في كلمات الاعلام من حكم العقل أمر يستدعي التمحيص والفحص.

ويحسن بنا هنا أن نقف بشيء من التفصيل مع قاعدة «حق الطاعة ووجوب الامتثال» كأحد أهم الأسس العقلية العملية، التي تستخدم في باب الاجتهاد والتقليد وفي عامة الأبحاث الأصولة والفقهية.

حق الطاعة ووجوب الامتثال

هل يدرك العقل وجوب طاعة الله ووجوب امتثال أوامره ونواهيه؟

أن إدراك العقل أو حكمه بوجوب طاعة الله يمكن أن يُطرح علىٰ مستويين:

الأوّل: علىٰ مستوىٰ البداهة والإدراك الأولي القبلي، دون الاتكاء علىٰ معرفة تصديقية.

الثاني: مستوىٰ الاستدلال وإقامة البرهان علىٰ هذا الوجوب.

ومن الواضح أن النافع في مجال بحثنا (الاجتهاد والتقليد) هو ادعاء المستوىٰ الأوّل من حكم العقل فيقال أن طاعة الأوامر الإلهية واجب بحكم العقل الأولي، يدركه كل ذي لب، ومن ثم لا بد أن يتصدىٰ المكلف لتجسيد هذه الطاعة فيأتي بجميع ما يحتمل دخله في تحصيل رضا الله (الاحتياط)، أو يستند في الامتثال إلىٰ حجّة من (اجتهاد) أو (تقليد).

أما إذا استندنا في إثبات وجوب طاعة الله إلىٰ المستوىٰ الثاني من حكم العقل، المستوىٰ الذي يقوم علىٰ أساس الدليل الفلسفي والاستدلال العقلي فسوف نحرم فرصة الافادة من هذا الوجوب، ليكون قاعدة في تحديد مسؤولية المكلفين عامة أزاء امتثال أحكام الشريعة الإسلاميّة. لوضوح أن المستوىٰ المشار إليه مستوىٰ خاص لا يتسنىٰ إدراكه إلّا للخواص فكيف يمكن أن يكون قاعدة وأساساً لتحديد كيفية طاعة التكليف!

نحاول هنا أن نبدأ بدرس قاعدة «حق الطاعة» درساً عقلياً محايداً بغض النظر عن توظيفها ومجالات هذا التوظيف. ثم نحاول في مرحلة لاحقة تمحيص سلامة توظيفها في مجال بحثنا وعامة ما يمكن من توظيف.

حق الطاعة

طاعة الله ـ في ضوء مدرسة العقل الكلامية ـ واجب أخلاقي ينبثق من قاعدة وجوب شكر المنعم. ويضم علماء اصول فقه مدرسة العقل إلىٰ قاعدة وجوب طاعة الله قاعدة عقلية أخرىٰ تقرر (قبح العقاب بلا بيان وأصل). ومن ثمّ يتقيد موضوع قاعدة وجوب الطاعة بالتكاليف المعلومة الثابتة عادة بالدليل والحجّة.

لكن أستاذنا الصدر ذهب مذهباً آخر في تقرير قاعدة «حق الطاعة». إذ قرر أن هذا الحق ثابت لله تعالىٰ ثبوتاً واقعياً أزلياً، وأن العقل يدركه إدراكاً أولياً، وأساس هذا الحق هو مالكية وخالقية الله لبني البشر. وأكد ﵀ علىٰ أن وجوب طاعة الله يدركه العقل لا علىٰ أساس «شكر المنعم» ـ كما أراد الحكماء علىٰ حد تعبيره ـ بل بملاك مستقل. أي أن وجوب طاعة الله غير مستنتج من قاعدة «وجوب شكر المنعم»، بل مدرك مباشر للعقل.

حاولت أن أجد تفسيراً لمذهب أستاذنا، وعلىٰ وجه التحديد تفسير تحوله من قاعدة وجوب شكر المنعم إلىٰ إثبات حق الطاعة بوصفه مدركاً مستقلاً للعقل. نعم حاولت التفسير لأن نصوصه في هذا المجال لم تقدم مسوغاً واضحاً لهذا التحول. وإليك النص الرئيسي:

«أن المولوية وحق الطاعة علىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ المولوية الذاتية الثابتة، بلا جعل واعتبار والتي هي أمر واقعي علىٰ حد واقعيات لوح الواقع وهذه مخصوصة بالله تعالىٰ بحكم مالكيته لنا الثابتة بملاك خالقيته، وهذا مطلب ندركه بقطع النظر عن مسألة شكر المنعم الذي حاول الحكماء أن يخرجّوا بها مولوية الله سبحانه ولزوم طاعته، فأن ثبوت الحق بملاك المالكية شيء وثبوته بملاك شكر المنعم شيء آخر. بل هذا حذوه حذو سيادة الله التكوينية فكما أن إرادته التكوينية نافذة في الكون كذلك ارادته التشريعية نافذة عقلاً علىٰ المخلوقين»[1].

إذا توخينا تفسيراً منسجماً مع هدف السيد الصدر وسياق بحثه (البحث

---

(١) بحوث في علم الأصول، م ٤ ص ٢٨ ـ ٢٩.

الذي سعىٰ فيه إلىٰ نقض قاعدة قبح العقاب بلا بيان، واتخاذ الاحتياط كمرجع أولي عقلي بدلاً من البراءة) نجد أن دعوىٰ إثبات وجوب طاعة الله علىٰ أساس قاعدة وجوب شكر المنعم تفسح المجال أمام ظهور قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بينا تأتي قاعدة حق الطاعة الذاتي المطلق لتسد الطريق تماماً امام قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل سوف تتعارض مع هذه القاعدة، وتثبت بشكلٍ مباشر «الاحتياط» بوصفه الوظيفة العقلية الأولية أزاء التكاليف الإلهية المشكوكة.

أن دعوىٰ البداهة الوجدانية لحق الطاعة وأنه شامل مطلق تنقض بشكل مباشر قاعد قبح العقاب بلا بيان. بينما يبقىٰ موضوع وجوب شكر المنعم محايداً امام وجوب الطاعة المطلقة، ويسمح لدعوىٰ أن وجوب الطاعة محدودة بحدود التكاليف المعلومة، وأن تحميل المسؤولية في دائرة التكاليف المحتملة أمر غير معقول. لوضوح أن قاعدة وجوب شكر المنعم لا تحدد بذاتها كيفية هذا الشكر وحدوده، وانما تتحدد طبيعة رد الاحسان وشكر المنعم وفقاً لمقاييس خارج دائرة حكم العقل الأولي، وتخضع في الغالب لاعتبارات ووجوه غير مطلقة.

أضف إلىٰ ذلك أن استنتاج وجوب طاعة التكاليف الإلهية في ضوء قاعدة وجوب شكر المنعم يأتي في مرتبة لاحقة لإثبات وجود تكاليف الهية، ومن ثمّ يصبح تحكيم العقل لإثبات وجوب الطاعة تحكيماً غير منهجي.

إيضاح الفكرة: أن استنتاج وجوب طاعة الله علىٰ أساس وجوب شكر المنعم يتوقف علىٰ إثبات وجود تكاليف إلهية، أي أننا نسلم أولاً وجود الزمات وشريعة إلهية ثم نقول في مرحلة لاحقة أن العقل ـ علىٰ أساس قاعدة وجوب

شكر المنعم ـ يلزم بهذه التكاليف. فالالزام الشرعي أولاً ثم يأتي الالزام العقلي، بينا البحث لدىٰ علماء أصول الفقه ينطلق اساساً من قاعدة اكتشاف الحكم العقلي بغض النظر عن الحكم الشرعي. فالأصوليون حينما يبحثون في الموقف من التكاليف الشرعية حال الشك فيها ـ وهم فارغون في مرحلة سابقة كلامياً عن وجوب طاعة الله ـ يبحثون عن حكم العقل الأولي بغض النظر عن الموقف التشريعي، ومن ثمّ يكون أُخذ وجود تكاليف شرعية مسلمة نغض النظر عنها ونبحث عن موقف العقل الأولي غير منهجي. إذ كيف يمكننا واقعياً أن نغض النظر عن الشريعة ونصوصها التي جاءت بالاحتياط أو البراءة، ونحاول بشكل مجرد أن نستكشف حكم العقل القبلي أزاء التكاليف الشرعية.

نعود إلىٰ صلب الموضوع «حق الطاعة ووجوب الامتثال» ونبدأ من طرح الأستاذ لهذه الفكرة.

أشرت إلىٰ أن السيد الصدر ادعىٰ أن وجوب طاعة الله حق ذاتي لله تعالىٰ بملاك خالقيته فمالكيته لعباده وهو حق مطلق ثابت في كل التكاليف سواء أكانت معلومة أم كانت محتملة، وهذا الحق ثابت ثبوتاً أزلياً في لوح الواقع.

في دراستنا «الأسس العقلية» سجلنا ملاحظات، نحاول ايجازها هنا في النقاط التالية:

١ ـ أن مفهوم الخالقية والمالكية ما لم يطعم بمفهوم الاحسان والانعام لا يمكن أن يكون أساساً لحكم العقل بوجوب طاعة تكليف المالك حتىٰ إذا كان المالك ظالماً مسيئاً عابثاً، ومن ثمّ يرتهن مصير مبدأ حق الطاعة ويرتد إلىٰ

قاعدة وجوب شكر المنعم. هذه القاعدة التي إذا أردنا لها أن تكون أساساً لإثبات وجوب طاعة التكليف ترد عليها مجموعة ملاحظات أيضاً.

٢ ـ دعوىٰ أن العقل الأولي يدرك بالبداهة أن لله تعالىٰ حقاً في امتثال تكاليفه مهما كانت درجة احتمالها، تتطلب للحفاظ علىٰ بداهتها عدم توقفها علىٰ معرفة تصديقية بأن هناك إلهاً وأن هناك تكاليفَ وشريعة له، ومثل هذا الأمر يصعب تصوره في هذا المجال.

وهنا نحاول بسط البحث حول مفهوم «حق الطاعة» ودعوىٰ بداهة ثبوت هذا الحق لله تعالىٰ. لدينا دعوىٰ تقابل هذه الدعوىٰ مفادها: «أن الاذعان بوجوب امتثال الأوامر الإلهية يتوقف علىٰ تصور مفهوم الالوهية، ويرتبط بمستوىٰ هذا التصور، بل بمستوىٰ التصديق بالألوهية» وهذه الدعوىٰ تعني أن الاذعان بوجوب طاعة الله يتوقف علىٰ مستوىٰ تصديق المكلف بالله وصفاته الكمالية والجلالية، ومن ثمّ يكون التصديق بوجوب الطاعة متوقفاً ولاحقاً لمجموعة تصديقات بشأن الإلوهية. وعندئذ يكون ادعاء بداهة «حق الطاعة» مجازفة.

أن العقل الإنساني ليس مصدقاً بوجود الله تصديقاً بديهياً أولياً، وأنما يذعن العقل بحقيقة الإلوهية بعد مخاض ومعاناة أو بعد بحث وتحقيق، أو بعد ملاحظة وتسليم. وعلىٰ أي حال فالعقل الإنساني مهما كانت درجة تصديقه بوجود الله يرسو علىٰ هذه الدرجة بعد نظر ولا يجدها جاهزة في صميم العقل كما تجهز بديهية استحالة اجتماع النقيضين أو أن الكل أكبر من الجزء أو ان الأربعة زوج، وما شابه هذه القضايا من بديهيات.

ثم أن درجة التصديق بوجود الله تعالىٰ ومستوىٰ التعاطي مع الحقيقة الأزلية والغيب المكنون يختلف اختلافاً واضحاً من فرد إلىٰ آخر ومن جماعة إنسانية إلىٰ أخرىٰ. وعلىٰ هذا الأساس يختلف مستوىٰ التعامل مع مفهوم طاعة الباري، فهناك مستوىٰ الفناء والاتحاد الذي هو أعلىٰ من قضية حق الطاعة، حيث يذهب العرفاء والعشاق المتألهون في علاقتهم مع الباري تعالىٰ إلىٰ مستوىٰ آخر ويفترضون أن له الحق المطلق في وجودهم بل هو وجودهم سواء اكانت هناك شريعة أم لا، وهناك مستوىٰ تجنب الضرر وجلب المنفعة، وخوف الجحيم والعقاب الأليم والشوق إلىٰ النعيم واللذة الأبدية وبينهما مستويات أخرىٰ، حسب الموقف النظري والقناعة التصديقية التي يتوفر عليها بنو البشر بشأن مفهوم الإلوهية.

لا شك أن موقف العشاق والعارفين في عبادة الله وطاعته لا يستند إلىٰ أحكام العقل العملي والالزامات الأخلاقية، بل هو موقف الوله والجذبة الروحية، موقف شهودي باطني ينجب في عالم الحب وينضج في حرارة قلوب العاشقين. ومن ثم يصعب أن يكون هذا الموقف منطلقاً لالزام أخلاقي ووجوب عقلي. نعم قد يكون الوجوب العقلي والالزام الأخلاقي منطلقاً ومرحلة أولية لرحلة السالكين.

أما موقف الطاعة انطلاقاً من قناعة المكلف بوجود عقاب وثواب وخوف الألم المستقبلي والضرر القادم وجلباً للمنفعة الآتية والنعيم الأبدي فهو موقف لا يمكن أن تستدل منه وجوباً والزاماً أخلاقياً؛ لوضوح أن هذا الموقف لا يتطلب عقلاً عملياً، بل الغريزة الإنسانية كافية وحدها لدفع وحث الإنسان

علىٰ اتخاذه. والحال كذلك في موقف الطـاعة الذي يسـتند عـلىٰ مـعرفة الله بوصفه الغني عن عباده وطاعة مخلوقاته، وتأتي شرائـعه وقـوانـينه لتـحقيق مصالح عباده وانتظام شأنهم وقوام حياتهم الإنسانية. هذا الموقف يسـتند إلىٰ مفهوم المصلحة والمفسدة الذي هو مفهوم أدنىٰ من مفهوم الالزام الأخلاقي.

وأظن أن مفهوم الالزام الأخلاقي الرفيع يجده العقل ويحمله علىٰ طاعة الله حينما يصل العقل الإنساني إلىٰ مرحلة إدراك أن الله تعالىٰ أهل للعبادة، وأن الله بما له من صفات الكمال يستحق الطاعة.

والسؤال هنا متىٰ يجد العقل ذلك، أي متىٰ يجد العقل أن الله أهل للطاعة وأن الطاعة حق له؟ لا شك أن العقل الفـطري البـديهي لا يـتوفر عـلىٰ هـذا المستوىٰ من الفهم، أنما هو حظ العقول المركبة التي لا يتمتع بها إلّا القلة مـن ابناء الإنسانية.

وأظن أن العقل يجد الله تعالىٰ أهلاً للعبادة حينما يدرك أن الله هو الخير المطلق وهو التجسيد الكامل لكل ما ينبغي فعله وهو المـثال المـطلق للـعقل العملي المطلق، هو الصدق المطلق والوفاء المطلق والعدل المـطلق. وحـينما يصل العقل إلىٰ إدراك هذه الحـقيقة وأن الالزامـات الأخـلاقية ومـثل الخـير والعدل تتجسد في هذا الموجود الأزلي الأبدي يجد عندئذٍ أن امتثال أوامـره وشرعته وطاعته علىٰ حد الوفاء لالزامات العقل العملي. فـالعقل الذي يُـلزم بالصدق والوفاء والأمانة وشكر المنعم يُلزم أيضاً وبنفس الدرجة بطاعة شرعة الصدق والوفاء المطلق، ويطلب بنفس الدرجة الاهتداء بهدي العدل المـطلق والالتزام بالزاماته.

علىٰ كل حال أن دعوىٰ حق الطاعة لله تعالىٰ تتوقف علىٰ مستوىٰ رفيع من التصديق بالإلوهية. فضلاً عن أنها تتوقف أيضاً ـ حسب تصوري ـ علىٰ قناعة تصديقية بوجود الزامات إلهية وشريعة لتحديد السلوك العملي للمكلفين. ومن ثم فحق الطاعة مدرك بعدي، وليس مدركاً بديهياً يصح أن يكون أساساً لتحديد الوظيفة العملية الأولية.

ثم هل يصلح حق الطاعة ليكون قاعدة الزامية لتحديد كيفية امتثال التكاليف الإلهية؟ أي لو سلمنا أن العقل يدرك وجوب طاعة الله فهل يصلح هذا الوجوب ليكون قاعدة للحكم بوجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط؟

أن أحكام الاجتهاد والتقليد والاحتياط تأتي في طول وجود الشريعة، أي أن موضوعات هذه الأحكام ليست تصورات بديهية، بل هي اتجاهات لمعرفة أحكام شريعة الإسلام، ولا تعم كل الشرائع والقوانين. وتحديد الموقف من الاجتهاد والتقليد ينبثق من داخل الشريعة، ولا يمكن اغفال الشريعة وكيفية امتثالها وسبل معرفة أحكامها، ونحدد علىٰ أساس هذا الفرض حكم العقل في كيفية امتثال الشريعة وسبل معرفتها المشروعة.

ان سبل المعرفة ليست فروضاً عقلية، خصوصاً للتشريعات والقوانين التي تتخذ من عرف المخاطبين قاعدة، قد تعدلها أو تقرها، وبعد قيام الشريعة وممارسة امتثال أحكامها ووجود مئات النصوص التي ترتبط بتحديد كيفية امتثالها، كيف يمكننا أن نغفل ذلك ثم نبحث عن حكم العقل الأولي البديهي؟ نبحث عن حكم العقل الأولي بشأن طريقة امتثال التكليف في شريعة قامت وامتثلت تكاليفها وطرحت مئات النصوص بهذا الصدد، أن هذا المنهج غير

سليم في منطق البحث العقلي، وغير منسجم مع ما يتوخاه الفقيه أساساً وهو فهم الشريعة، لا صنع أُطر جاهزة تحمّل علىٰ هذا الفهم، دون ضرورة، والاغرب أن تكون نتيجة بحث الاعلام هي أن الفطرة والبداهة والعقل الأولي المدرك للوح الواقع الأزلي يحكم بوجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط!

والذي يبعث علىٰ مزيد من الاستغراب هو أن هناك بحثاً خلافياً بين الفقهاء في جواز ومشروعية وتحديد هوية كلٍ من البدائل الثلاثة، فهناك بحث في جواز الاجتهاد وتحديد أسسه ومعالمه المشروعة وهناك بحث في جواز التقليد، وهناك بحث في مشروعية الاحتياط، وشروط هذه المشروعية.

وفي كل هذه البحوث تجد النص والدليل التشريعي حاضراً، يلعب دوراً أساسياً في الجدل القائم. فكيف يصح اغفال هذا الدليل التشريعي الذي هو الأساس في الحكم بجواز الاجتهاد والتقليد والاحتياط، ثم نصعد إلىٰ العقل الأولي البديهي لنرىٰ حكمه في موضوع زمني يرتبط بالشريعة وتاريخها وموقع المكلفين التأريخي! نستفتي العقل الذي يفترض أن تكون أحكامه مطلقة غير تأريخية في موضوع يرتبط بتاريخ التشريع ويتأثر بموقع المكلف التاريخي!

ملاحظة أساسية:

تحسن بنا الاشارة هنا إلىٰ أننا نتحدث عن العقل المستقل، العقل الذي لا يعتمد الخبرة ولا يرتهن بمعارف المكلفين، العقل الأولي الذي يتوفر عليه عموم أبناء الإنسانية، لا العقل البعدي بخبراته النظرية ومعارفه التشريعية؛ إذ لا يصلح هذا العقل ليكون قاعدة للالزام العام، ومن ثم لا يصلح أن يكون دليلاً

في مقام تحديد الوظيفة العملية لعموم المكلفين، لوضوح أن تحديد هذه الوظيفة يتطلب موقفاً موحداً لكل العقول، بينا تختلف مستويات العقل البعدي وتتنوع مدركاته تبعاً لاختلاف المستوىٰ المعرفي والتاريخي لأبناء البشر.

ونريد بالعقل المستقل العقل المتعالي علىٰ الحس الغريزي، بل الضابط لهذا الحس، ومن ثم لا تصلح القواعد التي تعتمد اللذة والألم، النفع والضرر الشخصي لتصبح الأساس في الالزام وتحديد ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه.

من هنا نقول أن العقل الأولي ليس لديه طريق لتحديد حكم الاجتهاد والتقليد والاحتياط. بل الحاكم في هذا الباب هو العقل البعدي المزود بالخبرات التشريعية، لأن الموضوع يرتبط بالتشريع وكيفية امتثال أوامره واجتناب نواهيه.

وهنا أكرر إثارة تنبيه سنشبع البحث فيه عندما نتناول دليلية «بناء العقلاء»: هل التقليد مفهوم بديهي، أم هو مفهوم مركب له حدوده وقيوده المعرّفة في الفقه؟ فهل يجوز رجوع العوام لكل عالم، وهل يسمّىٰ تقليداً الرجوع إلىٰ العالم الذي لا يرىٰ وجهاً لجواز الاجتهاد في مفهومه المصطلح فقهياً؟ لا شك أن فتوىٰ الاعلام بوجوب التقليد يراد منها تقليد المجتهد القادر علىٰ استنباط الحكم الشرعي من مظانه، وهذا المفهوم لا قِبَل للعقل الأولي بالتقاطه والحكم بوجوبه أو جوازه دون الاعتماد علىٰ خبرة بعدية مستمدة من التشريع أو من بناءات عقلائية ومواضعات عرفية اعتبارية.

في ضوء ما تقدم يتضح أن العمل وفق الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط أو غيرها أساليب يعتمدها المكلف لامتثال أحكام الشريعة الإسلامية. ومن ثم

ينبغي أن نتفحص حجية هذه الأساليب في ضوء معطيات الشريعة، من نصوص ومواقف، نفيد منها الحجية وصحة الاستناد.

* * *

نأتي هنا لالقاء نظرة أعمق علىٰ البدائل الثلاثة، التي قالوا بصددها أن الحكم بوجوبها التخييري حكم عقلي أولي. نتابع الأحكام الرئيسية لكل من الاحتياط والاجتهاد والتقليد، كما طُرحت في أبحاث الأعلام، وفي سياق هذه المتابعة نحاول الوقوف أيضاً علىٰ التوظيفات الرئيسية للعقل العملي في عامة أبحاث كتاب «الاجتهاد والتقليد»، وسوف تقع متابعتنا ضمن الفقرات التالية:

١ ـ مشروعية الاحتياط

نختار نموذجين من بين متأخري أعلام فقهاء الامامية (السيدين الحكيم والخوئي)، نتابعهما في هذا الموضوع. وفي هذا الخيار مزية، ذلك أن الفقيهين يمثلان افقين مختلفين، كما هو معروف لدىٰ دارسي الفقه الاستدلالي، وبهذا نغني متابعتنا ونوسع افق بحثنا. نبدأ من السيد الحكيم لنرىٰ معطيات «مستمسك العروة الوثقىٰ» في هذا المجال:

يشير في تعليقه علىٰ المسألة الثانية من «العروة الوثقىٰ» ـ حيث تقرر جواز العمل بالاحتياط ـ إلىٰ رأي المشهور والمحكي عن السيدين الرضي والمرتضىٰ من الاتفاق علىٰ حصر طرق امتثال الشريعة بالاجتهاد والتقليد. ثم يقول: «لكنه لا دليل عليه بعد ما عرفت من أن العمل الموافق للاحتياط موجب للعلم بمطابقة الواقع»[1]، ويعلق علىٰ قول العروة (لكن يجب أن يكون عارفاً

---

(١) مستمسك العروة الوثقىٰ، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، ج ١ ـ ص ٧.

بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد) قائلاً: «هذا شرط للاكتفاء بالاحتياط في نظر العقل، بل لعل عدم المعرفة مانع من حصول الاحتياط، فلا يحصل الأمن»[1].

أن السيد الحكيم ممن يرىٰ أن الوجوب التخييري (للاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط) فطري بملاك دفع الضرر [وهنا لا بد من تفسير الفطري بالغريزي ـ كما هو الصحيح في دفع الضرر وجلب المنفعة ـ وإلّا فسوف يأتي اشكال الشيخ الاصفهاني علىٰ القائلين بفطرية هذه الأحكام كما هو الحال لدىٰ الشيخ جعفر كاشف الغطاء وممن لحقه من القائلين بفطرية هذه الأحكام، حيث أن الفطريات من الأحكام في منطق البرهان تعني القضايا التي قياساتها معها، وأحكام العقل العملي أجنبية عن فطريات منطق البرهان، علىٰ أن القوانين الغريزية لا تنتج أحكاماً عملية].

ويرىٰ السيد الحكيم أيضاً أن هذا الوجوب عقلي بملاك شكر المنعم.

ثم يتخذ السيد الحكيم من القطع باداء الواقع الموجب للأمن من العقاب حيثية تعليلية لحكم العقل بوجوب الاحتياط تخييراً، لكنه يضيف أن هذا الوجوب مشروط في نظر العقل بمعرفة كيفية الاحتياط. أي بمستوىٰ من المعرفة الفقهية التي تؤهل المكلف للاحتياط المنسجم مع المواقف الفقهية المتنوعة والاجتهادات المختلفة في موارد الأحكام الشرعية.

وهنا يحق لنا أن نتسائل: هل الاشتراط العقلي المذكور مدرك غريزي أو عقلي مدرك بالبداهة والأولية؟ لا شك أن العقل الذي يشترط لمشروعية

---

(١) نفس المصدر.

الاحتياط هو العقل المزود بالخبرة التشريعية، العقل الفقهي لا العقل الأولي. وأنّىٰ للعقل الأولي من أدراك هذا الشرط، الذي يتطلب مستوىٰ عالٍ من التفقه في الشريعة وأحكامها وكيفية امتثال هذه الأحكام؟!

المهم هنا أن المسألة الخامسة من العروة تقرر «في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً، لأن المسألة خلافية»، وهذا يعني أن الحكم العقلي بوجوب الاحتياط التخييري يصبح معلقاً علىٰ مشروعية وجواز الاحتياط الشرعي، الثابت بالاجتهاد أو التقليد. وهذا سياق غير منسجم ومتهافت تماماً في مقاييس أحكام العقل العملي. لكن السيد الحكيم في تعليقته يقول: «لا ريب في أن الاكتفاء بالاحتياط في نظر العقل إنما هو لكونه موجباً للعلم باداء الواقع المؤدي إلىٰ الأمن من تبعة مخالفته. فإذا أدرك عقل المكلف ذلك كان مجتهداً في مسألة جواز الاحتياط حينئذ، والّا امتنع الاكتفاء به... وكون المسألة وفاقية أو خلاقية لا يصلح علة للاكتفاء به وعدمه. بل الاكتفاء به دائر مدار ادراك علقه لذلك كما عرفت»[1].

نلاحظ:

أوّلاً: أن سياق السيد الحكيم منسجم؛ لأن الحديث عن حكم العقل بوجوب الاحتياط، وسوف يكون تعليق حكم العقل علىٰ إثبات جواز الاحتياط (الذي هو موضوع خلاف بين الفقهاء) الغاءٌ لعقلية هذا الحكم، أو علىٰ الأقل اخراجاً لهذا الحكم من دائرة الأولية وما يستقل به العقل. ومن ثمّ لا بد من ربط مشروعية الاحتياط بدخوله تحت الحيثية التعليلية لحكم العقل،

(١) المصدر نفسه، ص ٩.

وهي أن الاحتياط يفضي إلىٰ العلم بفراغ الذمة.

ثانياً: لكن السيد الحكيم لا يمكنه أن يدّعي أن العقل الأولي، أو قل كل عقول المكلفين قادرة علىٰ إدراك أن الاحتياط يفضي إلىٰ العلم باداء الواقع، بل يمكنه أن يقول فقط أن عقول المتفقهة العارفين بكيفية الاحتياط تستطيع أن تعرف ما هو الاحتياط المؤمن والذي ينتج العلم بأداء الواقع. ومن ثمّ حق لنا أن نقول: أن المشروط «الاحتياط مع معرفة فقهية بالأحكام الشرعية» لا يمكن أن نحمل عليه وجوباً عقلياً بالبداهة.

ثالثاً: لو اغمضنا النظر عما تقدم وتسائلنا: هل استطاع السيد الحكيم نفسه الاكتفاء في معالجة الاشكالات المطروحة أمام مشروعية الاحتياط والتي طرحها أعلام من فقهاء الشريعة، هل استطاع أن يكتفي بدعوىٰ إدراك عقله أو عقول المكلفين بأن الاحتياط يفضي إلى العلم بالواقع؟ لقد حاول السيد الحكيم في الاجابة علىٰ هذه الاشكالات، التي لها طابعها الفقهي الخالص أن يستخدم أدوات البحث الفقهي في إثبات عدم شرطية قصد الوجه والتمييز في العبادة وأن التكرار ليس لعباً أو عبثاً بأوامر المولىٰ، وان عبثية وعدم عقلائية كيفية الامتثال لا تؤثر علىٰ سقوط التكليف بهذا الامتثال.

أن عقل الفقيه وحده قادر علىٰ مواجهة اشكاليات الفقهاء المطروحة أمام مشروعية الاحتياط، وهذا واضح بأدنىٰ متابعة لمناقشة أدلة القائلين بعدم مشروعية الاحتياط كنهج عام وثابت لامتثال التكاليف الشرعية. فالخروج بموقف إثباتي إيجابي أن لم يتطلب اجتهاداً وعلماً فقهياً علىٰ أعلىٰ المستويات فهو يتطلب درجة رفيعة من الفقاهة.

رابعاً: كيف يمكن أن يستقل العقل بأن الاحتياط يؤدي إلىٰ العلم بامتثال الواقع، مع أن هناك شكاً فقهياً في أصل جواز ومشروعية الاحتياط؟ أن الحيثية التعليلية لحكم العقل بوجوب الاحتياط (العلم بأداء الواقع) حيثية ترتبط بالتشريع والعلم به وليست مدركاً عقلياً مستقلاً بكل المقاييس التي تفهم فيها أحكام العقل العملي، وفي ضوء كل الاتجاهات المطروحة في تحليل ونقد معطيات هذا العقل.

ننقل الحديث إلىٰ السيد الخوئي. وهو من الذاهبين إلىٰ أن البدائل الثلاثة واجبة بحكم العقل «فلا مناص لدىٰ العقل من تحصيل ما هو المؤمن من العقاب وهذا يحصل بأحد الأمور الثلاثة... إذن وجوب الأمور الثلاثة عقلي بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل بمعنىٰ العقاب»[1].

لكن السيد الخوئي يقيم حكم العقل علىٰ أساس منجزية العلم الاجمالي بوجود تكاليف شرعية، بل منجزية الاحتمال قبل الفحص. فيكون الحكم الفحص وتحصيل القطع بالمعذرية عن طريق الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط. إذ بدون ذلك يبقىٰ احتمال العقاب قائماً.

وهذا السياق من توظيف العقل العملي لنا ملاحظات كثيرة عليه وقد فصلنا البحث حولها في كتابنا «الأسس العقلية». نكتفي بالاشارة إلىٰ:

١ ـ أن دعوىٰ وجود علم اجمالي بالتكليف تعني وجود أحكام إلهية يجب طاعتها، ومن ثم ينسد الطريق أمام دعوىٰ أي حكم عقلي أولي.

٢ ـ أن قاعدة دفع الضرر لاتنتج الزاماً عقلياً.

---

(١) التنقيح ـ الاجتهاد والتقليد، تقرير لبحث السيد الخوئي، ميرزا علي الغروي، ص ١٢.

٣ ـ أن ربط حكم العقل بالعقاب والثواب الأخروي يعادل الغاء عـقلية هذا الحكم.

علىٰ أي حال يحسن بنا أن نقف عند محورين في بحث السيد الخوئي عن مشروعية الاحتياط:

المحور الأوّل:

ذكر رحمه الله في مناقشة الاعتراض المشهور علىٰ مشروعية الاحتياط باحتمال وجوب قصد الوجه والتمييز:

«وعمدة القائلين باعتبارهما هم المتكلمون بدعوىٰ أن العـقل يسـتقل بحسن الاتيان بالمأمور به بقصد الوجه متميزاً عن غيره وأنـه لا حسـن فـي العمل الفاقد للأمرين»[1]. ثم أخذ في رد هـذا الاعـتراض قـائلاً: «ان اعـتبار الأمرين في الواجبات يحتاج إلىٰ دليل ولا دليل عليه إذ لو كانا مـعتبرين فـي الواجبات لا شاروا عليهم السلام إلىٰ اعتبارهما في شيء، من رواياتهم لكثرة الابتلاء بهما. فمن عدم ورود الأمر بهما في الاخبار ينكشف عـدم وجـوبهما واقعاً. هذا ولو شككنا في وجوبهما فأصالة البراءة تقضي بعدم اعتبارهما في الواجبات»[2].

ويمكننا أن نسجل الملاحظات التالية علىٰ هـذا السياق مـن التـفكير بما يلي:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.

الملاحظة (١):

في ضوء اتجاهنا في (العقل العملي) نرفض من حيث الأساس نسق الفكر الكلامي، ونرد علىٰ دعواهم بان (العقل مستقل بحسن الاتيان بالمأمور به بقصد الوجه متميزاً) بما يلي:

أن هذا خلط بين عالمين وافقين، عالم العقل الأولي المستقل وعالم التشريع وأحكامه. وأن هذين العالمين لا ينتج أحدهما الآخر، إنما تنحصر العلاقة بينهما بأن التشريع يرتهن مستوىٰ أخلاقيته بقدرته علىٰ تجسيد وحفظ الأحكام الخلقية في واقع التشريع وأحكامه.

وأن دعوىٰ وجوب الاتيان بالمأمور به بقصد الوجه والتمييز لا يمكن أن تكون عقلية، لأنها تفترض المأمور به قائماً والشريعة حاكية والمشرع يطلب، ومن ثم كيف يستقل العقل بتحديد مطالب المشرع وأحكام الشريعة وطبيعة المأمور به؟!

الملاحظة (٢):

رد السيد الخوئيٰ دعوىٰ المتكلمين باستقلال العقل بحسن الاتيان بالمأمور به بقصد الوجه تمييزاً. وقد اعتمد في رده علىٰ الشريعة ومعطياتها، وبعد أن تفحص الشريعة لم يجد فيها ما يدعم وجوب قصد الوجه والتمييز، وحيث أهمية هذا الموضوع، قطع السيد الخوئي بأن قصد الوجه والتمييز غير مطلوبين.

لا شك ان عدم مطلوبية قصد الوجه والتمييز في نتيجة بحث وتقصي السيد الخوئي هي عدم المطلوبية الشرعية.

وهل يصح أن يكون هذا نقضاً علىٰ ادعاء استقلالية العقل؟ إذا كان العقل مدركاً باستقلاله وجوب قصد الوجه فهو ـ حسب مباني القوم ـ المرجع الأساس، حيث يعطي صلاحية تأويل النص المعارض له والذي يؤكد عدم طلب قصد الوجه، فكيف في حال عدم وجود النص. ثم مع وجود حكم العقل فما الداعي لانشاء الشارع حكماً آخر، إذ لا تأسيس لأحكام الشارع بعد ثبوتها بحكم العقل وفق ما يتبناه الاعلام.

ومن ثم فأهمية الموضوع مع وضوح حكم العقل المستقل المدعىٰ لا تسمح للباحث أن يقطع بعدم المطلوبية شرعاً، بل لعل الشارع اكتفىٰ بوضوح حكم العقل في المقام فلم ينشئ حكمه رغم أهمية الموضوع!

لا زلنا نتحدث وننقض علىٰ السيد الخوئي حسب الأسس والمباني التي يتبناها وهو نصير مدرسة العقل الكلامية. وعلىٰ أي حال فليس من الصحيح منهجياً أن ننقض حكم العقل معتمدين علىٰ الدليل الشرعي.

إذ يمكن ارتكاب نفس هذا الخطأ المنهجي بالرد علىٰ دعوىٰ الاعلام بما فيهم السيد الخوئي نفسه، حيث قرروا وجوباً عقلياً للبدائل الثلاثة (الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط) ونقول:

أننا لم نجد دليلاً شرعياً علىٰ وجوب الاحتياط في امتثال الأحكام الشرعية كمنهج عام لسلوك المكلفين، بل ـ كما قرر السيد الخوئي نفسه ـ أن الاحتياط متعذر في امتثال مجموعة كبيرة من الأحكام؛ إذ «أن الاحتياط لا يتمشىٰ في جميع المقامات أما لعدم إمكانه كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، وموارد كثرة أطراف الاحتياط بحيث لا يتمكن المكلف من

اتيانها وأما لاحتمال عدم مشروعيته»[1].

الملاحظة (٣):

تمسك السيد الخوئي بأصالة البراءة عند احتمال وجوب قصد الوجه والتميز لإثبات مشروعية الاحتياط في خاتمة المطاف. بينما نحن نتكلم في مقام دفع دعوىٰ أن عقل المكلف يدرك حسن قصد الوجه والتمييز، أي أننا نتكلم في مقام تعيين الوظيفة الأولية أمام تكاليف الشريعة، وأجراء الأصول المؤمنة ـ كما يرىٰ السيد الخوئي ذلك ـ هو اجراء لها عند احتمال التكليف قبل الفحص.

وهنا لا بد من التنويه إلىٰ أن جل ملاحظاتنا في هذا المجال ترجع في الصميم إلىٰ الخطأ المنهجي الذي وقعت فيه مدرسة العقل الكلامية، خطأ الخلط بين العقل الأولي ومدركاته وبين الشريعة وأحكامها. هذا الخطأ الذي تحمل علم أصول الفقه الامامي اعباءه، التي لا يزال ينوء بها، والذي سرت آثاره إلىٰ البحث الفقهي، كما تبين لنا عبر هذه المتابعة.

أن أخطر الآثار السلبية التي يتركها هذا السياق المربك في نفسه هو أن غرور العقلية يوحي بالاستغناء عن قراءة النص. بينا تمثل قراءة النص المسؤولية الرئيسية التي يتحمل الفقه اعباءها. إذن ما دام هناك عقل أولي يحدد الواجبات بشكل مباشر فعلام قراءة النص، ولا تتعدىٰ أوامره حينئذٍ حد الارشاد إلىٰ أحكام العقل القطعي اليقيني!

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩.

المحور الثاني:

لاحظنا أن السيد الخوئي ينتصر في بداية تعليقه لفتوىٰ المتأخرين بوجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، ويؤكد أن هذا الوجوب عقلي بمناط دفع الضرر.

ثم يأتي لاحقاً ليؤكد أن التقليد إذا لم يستند علىٰ قناعة اجتهادية بوجوب التقليد لدىٰ المكلف المقلد فسوف نقع في تسلسل لا نهاية له، ومن ثم فالتقليد لا يمكن أن يكون تقليدياً. وسنقف عند هذا الموضوع في بحثنا عن مشروعية التقليد.

أما الاحتياط فبحكم احتمال عدم مشروعيته لا يسوغ للمكلف الاحتياط اللهم إلّا أن يبني علىٰ جوازه بالاجتهاد أو يقلد من يفتي بجوازه في تلك المقامات[1].

ثم يأتي لاحقاً ليقول: «وأما إذا كان مبغوضاً لاستلزامه الاخلال بالنظام أو لم يكن مأموراً به لكونه عسراً أو حرجياً فلا اشكال في عدم كفايته أو عدم وجوب اختياره ومعه لا بد من الاجتهاد أو التقليد»[2].

ثم ينتهي في بحثه عن مشروعية الاحتياط إلىٰ القول «وعليه فيجوز ترك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط، استلزم التكرار أم لم يستلزم»[3].

---

(١) نفس المصدر، ص ١٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٦٣.

(٣) نفس المصدر، ص ٧٥.

وفي تعليقه علىٰ المسألة الخامسة من «العروة الوثقىٰ» يقول:

«لأن جواز الاحتياط ليس من المسائل القطعية التي لا تحتاج إلىٰ الاجتهاد والتقليد وإنما هو مورد الخلاف فلا مناص في الاستناد إلىٰ الاحتياط من تحصيل العلم بجوازه ومشروعيته اجتهاداً أو تقليداً. وسره أنه لو لم يقلد من يجوز الاحتياط ولم يجتهد في جوازه بل احتاط مع احتماله عدم الجواز لم يطمئن بعدم العقاب»[1].

وهنا أسجل الملاحظتين التاليتين:

الملاحظة (١):

تلاحظ ارباكاً أو تهافتاً في مجموع مواقف السيد الخوئي التي تقدم نقلها. ويرجع هذا الارباك في الواقع إلىٰ الخلط بين أُفقي العقل والشرع. فقد ابتدأ مواكباً لنهج المتكلمين في إثبات الوجوب العقلي لطرق امتثال أحكام الشريعة، وهي طرق لا يدركها العقل إلّا في ضوء الشريعة. ثم ألقىٰ نظرة علىٰ واقع الشريعة والاحتياط في أحكامها، فوجد أن الاحتياط كنهج عام لامتثال التكاليف يواجه في واقع الشريعة وممارسة امتثالها مجموعة مشكلات، فقد يتعذر في بعض المواطن ويفقد المكلف القدرة علىٰ امتثال أحكام الشريعة بالاحتياط، وقد يفضي إلىٰ اختلال نظام حياة الناس هذا الاختلال الذي لا ترضاه الشريعة، أو يؤدي إلىٰ العسر والحرج المرفوعين في الشريعة. كما أنه يواجه في البحث الفقهي مشكلة مشروعيته وهي مثار خلاف بين الفقهاء.

هذه النظرة إلىٰ واقع الشريعة انتهت بالسيد الخوئي إلىٰ اغفال حكم العقل

(١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

بل دور العقل المدعى في هذا المجال، ومن ثم صار إلىٰ القول بأن مشروعية الاحتياط تتوقف علىٰ استفتاء الشريعة وفقهاء الشريعة، والسيد الخوئي هنا وان لم ينسجم منهجياً ـ كما حصل للسيد الحكيم حيث لاذ بالعقل في تقرير مصير الاحتياط ومشروعيته ـ لكن الحق هو أن الاحتياط وامتثال أوامر الشريعة لا قبل للعقل الأولي في تحديد موقف أزاءها. إنما يؤخذ علىٰ السيد الخوئي تمسكه بحكم العقل في وجوب البدائل الثلاثة، بينا الحكم بشأنها ليس ميدان العقل ولا من صلاحياته.

الملاحظة (٢):

أن بعض الارباك الذي نلاحظه يعود إلىٰ أن السيد الخوئي يمارس دورين، الأوّل دور المجتهد الذي يتجه صوب تحرير وجهة نظره الاجتهادية، فيقرر مقابل اشكالية عدم مشروعية الاحتياط جوازه ومشروعيته في ضوء مناقشة أدلة القائلين بعدم المشروعية. والدور الثاني دور تحديد الوظيفة العملية للمكلف فيقرر أن تحديد المشروعية وعدمها أمر لا يتاح عادةً لعامة الناس بل هو من اختصاص فقهاء الشريعة، ومن ثمّ فأما أن يصل المكلف إلىٰ درجة هذا الاختصاص فيكون مجتهداً أو يرجع إلىٰ المجتهد فيستفتيه في الموقف.

أن تعدد الأدوار هنا يفرضه وجود افقين لقراءة الموضوع. فلو لا دعوىٰ حكم العقل بوجوب الاحتياط كبديل للاجتهاد والتقليد لا حاجة حينئذ للبحث في موقف المكلف من مشروعية الاحتياط وجوازه. إذ لو اقتصر دور الفقيه علىٰ فحص الموقف التشريعي من كيفية الامتثال فسوف يحاول اكتشاف

الحكم المشترك بينه وبين المكلف.

علىٰ أي حال، لو اعدنا النظر في آثار هذا التعدد والخلط بين أفقي العقل والشرع نجد: أن فقه كتاب الاجتهاد والتقليد يبدأ بدعوىٰ حكم العقل بوجوب البدائل الثلاثة، ثم يعكف علىٰ تقييد وجوب الاحتياط بمعرفة أحكام الشريعة واختلاف الفقهاء وأسلوب الاحتياط بين تنوع الآراء واختلاف الاحتمالات، ثم يتوجها بالبحث عن جواز ومشروعية الاحتياط الذي أُدعي له أن العقل حاكم بوجوبه التخييري هذا الوجوب الذي ادعاه السيد الخوئي وهو يقرر «وأما الاحتياط فهو كالاجتهاد غير ميسور له لعدم تمكنه من تشخيص موارده علىٰ أنا لا نحتمل أن تكون الشريعة المقدسة مبتنية علىٰ الاحتياط»[1].

كيف يمكن أن نعقل أن العقل الأولي حاكم بوجوب الاحتياط إزاء أحكام الشريعة، ونحن لا نصدق أن يكون امتثال الشريعة وفق متطلباتها وذوقها قائماً علىٰ أساس الاحتياط! أن نحكم بهذا الوجوب دون أن نعرف مشروعيته، ثم هل يمكن أن نعرف هذه المشروعية بالاستقلال عن الشرع؟ العقل يحكم بوجوب الاحتياط في امتثال أحكام الشريعة ثم يأتي الفقه ليبحث لنا في جواز ومشروعية هذا الواجب العقلي!! حقاً أن هذا الارباك والتهافت المنهجي يحثاننا علىٰ اعادة النظر في ماهية أحكام العقل، وتمحيص الأسس العقلية التي قام علىٰ ضوءها البحث الأصولي والفقهي.

٢ ـ مشروعية التقليد

بعد أن يقرر الاعلام أن العقل حاكم بوجوب التقليد تخييراً، يبحثون عن

(١) نفس المصدر ص ٨٤.

جواز التقليد! فيُشار عادة إلىٰ ما اشتهر عن علماء حلب من تحريم التقليد وحصر أساليب امتثال الشريعة بالاجتهاد الذي يفتون بوجوبه العيني.

بعد أن يقرر الاعلام الوجوب العقلي التخييري للتقليد يطرحون اشكالية مفادها: «أن جواز التقليد في الجملة لا بد أن يكون بغير تقليد، وإلّا لزم الدور أو التسلسل فإذن لا بد أن يستند جواز التقليد ـ في الجملة ـ إلىٰ الاجتهاد. ومستند هذا الاجتهاد بناء العقلاء عليه مع الغفلة عن احتمال الردع أو القطع بعدمه ولو بالاضافة إلىٰ شخص معين بخصوصه لاجتماع جميع ما يحتمل شرعاً فيه، مثل كونه بالغاً، عاقلاً، عادلاً، حياً، أفضل...»[1].

والسيد الخوئي يتابع هذا النهج ويفصّل قائلاً: «وأما أن يستند في أعماله إلىٰ قول الغير وهو المعبر عنه بالتقليد إلّا أن القطع بفراغ الذمة بسببه إنما هو فيما إذا كان قول الغير ثابت الحجية عنده بالاجتهاد ـ ولو بالارتكاز ـ لارتكاز رجوع الجاهل إلىٰ العالم عند العقلاء وذلك لأن قول الغير ليس بحجة عليه في نفسه ولا يمكن أن تثبت حجية قول الغير بالتقليد لأن هذا القول كالقول الأوّل يتوقف حجيته علىٰ دليل فلو توقفت حجية قول الغير علىٰ التقليد وقول الغير لدار أو تسلسل»[2].

ثم يقول: «وعلىٰ هذا يترتب أن العامي لا بد في استناده إلىٰ فتوىٰ المجتهد أن يكون قاطعاً بحجيتها في حقه أو يعتمد في ذلك علىٰ ما يقطع بحجيته، ولا يسوغ له أن يستند في تقليده علىٰ ما لم يعلم بحجيته، إذ معه

---

(١) مستمسك العروة الوثقىٰ: ص ٤٠ ـ ٤١.

(٢) التنقيح: ص ١٨.

يحتمل العقاب علىٰ أفعاله وتروكه وعليه لا يـمكن أن تكـون مسألة التـقليد تقليدية بل لا بد أن تكون ثابتة بالاجتهاد»[1].

نلاحظ أن السيد الحكيم في مسألة جواز التقليد ـ خـلافاً لمشـروعية الاحتياط، حيث اتكأ علىٰ العقل واستقلاله في تلك المسألة ـ يربط هذا الجواز ببناء العقلاء ومرتكزاتهم. ومن ثمّ يصبح حكم العقل بوجوب التـقليد مـرتبطاً ببناء العقلاء وما قامت عليه سيرتهم.

علىٰ أي حال اتساءل: حينما قرروا أن العقل مستقل بـوجوب التـقليد فهل أرادوا بذلك أن العقل بغض النظر عن جواز التقليد وبناء العقلاء أدرك هذا الوجوب الواقعي الثابت في لوح الواقع؟! وإذا كان العقل مدركاً لوجوب التقليد بالاستقلال عن أي حكم بعدي سواء أكان عرفاً أم تشريعاً فمن أين يأتي الشك حينئذٍ بجواز ما أوجبه العقل؟!

إذ مع حكم العقل بوجوب موضوع من المواضيع فمن أين يـتسنىٰ لنـا الشك في جوازه، وكيف يمكن تصور الشك في مشروعيته؟

أما إذا افترضنا أن العقل يحكم بوجوب التقليد تخييراً في طول الحكم بجوازه، هذا الجواز الذي يقوم علىٰ أساس بـناء العـقلاء ومـرتكزات العـرف فكيف يتسنىٰ لنا أن نقول أن هذا الحكم حكم عقلي مستقل! أنه يتوقف علىٰ الحكم بجواز التقليد عرفاً، فكيف يكون مستقلاً، وكيف يكون حكماً قبلياً؟

والسؤال المطروح هنا: لماذا اقتصر الاعلام عـلىٰ الارتكـاز العـقلائي العام، ولم يأتوا علىٰ ذكر الأدلة التفصيلية الأخرىٰ التي اقاموها عـلىٰ جـواز

---

(١) نفس المصدر ص ٨٣.

التقليد؟ اقتصروا على الارتكاز العام لأنهم يريدون تحديد وظيفة العوام والأسلوب الذي ينبغي أن يسلكونه في طاعة التشريعات والواجبات الإلهية، ولعلهم أرادوا بهذا الاقتصار أن يحفظوا للحكم العقلي بالوجوب استقلاله.

وأنّىٰ لنا من استقلال حكم العقل إذا توقف حكم العقل بوجوب التقليد علىٰ قناعة تصديقية للمكلف بجواز ومشروعية التقليد، مع افتراض أن هذه القناعة التصديقية تستمد دليلتها من مرتكزات العقلاء وما تسالم عليه أبناء المجتمع الإنساني. علىٰ أن لنا تحفظاً أساسياً علىٰ استخدام الارتكاز العقلائي دليلاً في هذا المجال، وهذا ما ننوي استعراضه حين البحث عن «بناء العقلاء» ودليليته ومدىٰ صحة توظيفاته.

المهم أن نشير هنا إلىٰ إن السيد الخوئي لم يكتف بالارتكاز كمرجعية لمعالجة مشكلة الدور في جواز التقليد، بل طرح دليلاً آخر أسماه «دليل الانسداد»، ولنستمع إليه حيث يقول:

«وثانيهما: دليل الانسداد وتقريبه أن كل أحد يعلم بثبوت أحكام الزامية في حقه، كما يعلم أنه غير مفوض في أفعاله بحيث له أن يفعل ما يشاء ويترك ما يريد وهذان العلمان ينتجان استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهده التكاليف الواقعية المنجزة بعلمه.

وطريق الخروج عنها منحصر في الاجتهاد والتقليد والاحتياط.

أما الاجتهاد فهو غير متيسر...

وأما الاحتياط فهو كالاجتهاد...

وبهذا يكتشف العقل أن الشارع قد نصب طريقاً آخر إلىٰ الأحكام

الواقعية بالاضافة إلىٰ العامي فلا يسوغ له أن يأخذ بالعمل بمظنوناته ويترك مشكوكاته وموهوماته وذلك لأنه ليس للمقلد ظن بالأحكام فإنه ليس من أهل النظر والاجتهاد.

علىٰ أن ظنه كشكه ووهمه لا أقربية له إلىٰ الواقع بالنسبة إلىٰ شقيقيه لعدم ابتنائه علىٰ النظر في أدلة الأحكام فليس له طريق أقرب من الواقع من فتوىٰ مقلده... هذا كله فيما يمكن أن يعتمد عليه العامي في المقام»[1].

وليس في وسعنا أمام هذا الدليل الشاق والطويل والمربك أيضاً إلّا أن نتساءل: هل يستطيع عقل العامي، الذي يفترض أن نترك له الميدان يفكر بمفرده ويستقل بتحديد وظيفته أمام امتثال التكاليف الإلهية، هل يستطيع عقل هذا المسكين أن يركب هذا الدليل؟ أن دليل الانسداد هذا لا يفلح بتركيبه وترتيبه إلّا عقل علىٰ غرار عقل المحقق القمي، نعم يستطيع أن يركبه عقل الفقيه الأصولي، الخبير بمشكلات استنباط الحكم الشرعي في حقبته الأخيرة.

علىٰ أي حال لنتعامل بجدية مع دليل الانسداد، الذي طرحه السيد الخوئي، ولنسجل الملاحظات التالية:

١ ـ المقدمة الأولىٰ لدليل انسداد السيد الخوئي تنص علىٰ «أن كل أحد يعلم بثبوت أحكام الزامية في حقه».

ونحن نقول ليس كل أحد يعلم بثبوت أحكام الزامية في حقه، لأن مقصود السيد الخوئي من الأحكام الالزامية هنا هي الزامات الشريعة الإسلامية والعلم الاجمالي بثبوت هذه الالزامات، ولا يعلم هذا العلم إلّا الذي

(١) نفس المصدر، ص ٨٣ ـ ٨٤.

يؤمن بالإسلام كدين له قوة الالزام وكرسالة لها شريعتها.

٢ ـ تقرر مقدمة دليل الانسداد الذي افترضه السيد الخوئي للعامي أن «كل أحد يعلم أنه غير مفوض في أفعاله». والتفويض هنا لا يراد به التفويض الكلامي، بل يراد من هذه المقدمة أن كل مكلف يعلم أن هناك أساليباً محددة له في امتثال أوامر الشريعة، وليس مطلق العنان في امتثال هذه الأوامر حسب ما تقتضيه نزعاته وتقديراته.

وقد تفسر هذه المقدمة بتفسير آخر وهو أنه غير متروك دون تكاليف وله أن يتخذ ما يشاء من المواقف أزاء الوقائع العملية، بل له أحكام والزامات تشريعية في هذه الوقائع. لكن هذا التفسير يصيّر المقدمة الثانية تفسيراً للمقدمة الأولىٰ وليست مفهوماً مستقلاً، ومقدمة قائمة برأسها.

٣ ـ ثم يقرر السيد الخوئي أن هاتين المقدمتين تنتجان استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف.

إذا كان المكلف عالماً بوجود الزامات شرعية في حقه فهذا يعادل العلم بوجوب الخروج عن عهدة هذه الالزامات الشرعية.

فما هو موقع استقلال العقل هنا، فحتىٰ إذا آمنا بأن الالزامات الشرعية تستمد قوة الزامها من حكم العقل بوجوب الطاعة وشكر المنعم، لكنه علىٰ كل حال ليس عقلاً مستقلاً في هذا المقام لأن حكمه بوجوب الطاعة في طول علمه بوجود الالزامات الشرعية ومتوقف علىٰ التصديق بها ولو اجمالاً.

٤ ـ ثم ينتهي السيد الخوئي بعد حصر طرق الامتثال بالبدائل الثلاثة وتعذر الاجتهاد والاحتياط إلىٰ أن العقل يكتشف أن الشارع قد نصب طريقاً

آخر. والاستفهام هنا: هل عقل كل أحد من بني البشر يكتشف هـذا النـصب؟ لا شك أن العقول التي تدرك تعذر الاجتهاد عـلىٰ أكـثر النـاس واشكـاليات الاحتياط في امتثال أحكام الشريعة هي بعض عقول بني البشر. ومن ثم سوف تكون النتيجة أخص من المدعىٰ، إذ الذي يستهدفه دليل الانسداد الخوئي هو إثبات أن العقل كل عقل يكتشف هذه الحقيقة. فلا تنسجم النتيجة مع مقدماتها.

٥ ـ يقول السيد الخوئي أن العامي لا ظن له بالواقع لأنه ليس مـجتهداً، فيكون ظنه كوهمه وشكه علىٰ حد واحد. ويفترض رحمه الله أن العامي يدرك هذه المقولات ويدرك أن حجية الظنون مقتصرة علىٰ المجتهدين الذين ميزوا بين الظن الحجة وغير الحجة.

٦ ـ ثم يبني نتيجة الدليل «أن المكلف ليس له طريق أقرب من الواقع من فتوىٰ مقلده» علىٰ أساس أن ظن العامي لا أقربية له من الواقع. ومن الواضح أن علم العامي بعدم أقربية ظنه من شكه وهمه إلىٰ الواقع يقوم عـلىٰ الافـتراض المتقدم وهو أن العامي يدرك عدم حجية ظنه، ومن ثم لا قرب له من الواقـع. ولكن أن نستنتج من هذا أن ليس له طريق اقرب إلىٰ الواقع من فتوىٰ مـقلده فهذا دونه خرط القتاد وهو استنتاج لا تساعد عليه المبادئ الأولية للمنطق.

إذ يفترض أن العامي يدرك عدم حجية ظنونه ومن إدراك عـدم حـجية ظنونه ينتهي إلىٰ حجية فتوىٰ مقلده.

مهما يكن من أمر فقد اتضح أن دليـل الانسـداد الذي طـرحـه السـيد الخوئي مع تركيبه الطويل يصعب هضمه علينا، بل تحتاج مـتابعته إلىٰ نـفس المتفرغين لقراءة مقدمات دليل الانسداد الكـبير والصـغير والفـاحصين فـي

حجية الظنون المميزين بين الحجة منها والساقط عن الحجية، فإنّىٰ لعقول العوام من تركيب هذا الدليل، الذي لا يفهمونه، بل لا يدخل في دائرة تصوراتهم، ولا تستوعبه مخيلاتهم.

وهنا نطرح الاستفهام التالي بغية اماطة اللثام عن علة قيام الدور أو التسلسل: لماذا انتهىٰ الحاكمون بوجوب التقليد التخييري بالبداهة العقلية والفطرة البشرية إلىٰ ضرورة إثبات جواز التقليد بالاجتهاد وإلّا لدار أو تسلسل؟

لا شك ان جواز التقليد ومشروعيته يواجه صعوبات في البحث الفقهي. فقد طُرحت أمام جواز التقليد مشكلة عدم وجود اجماع واضح بين الفقهاء، ومن ثمّ لا بد من إثباته بدليل. وليس أمام العقل البديهي الأولي سبيل إلىٰ إثبات هذا الجواز، خصوصاً مع تواتر النصوص الإسلامية من كتاب وسنة في النهي عن التقليد والاتباع بدون برهان ودليل.

وما دام عقل الإنسان المشترك بين العوام والفقهاء.(العقل الذي يدرك حسن الأفعال وقبحها) ما دام هذا العقل عاجزاً عن إدراك جواز ومشروعية التقليد واتباع الفقهاء والمجتهدين في امتثال الأحكام الشرعية، فما هي الوظيفة المتصورة للعامي أزاء التكاليف الشرعية، فهل يقلد ويتبع أهل العلم في جواز التقليد؟

أمام هذه الفرضية (التقليد في مسألة جواز التقليد) طرحوا مشكلة الدور والتسلسل.

أجل من يريد إثبات مشروعية التقليد ثم يستدل عليه بدعوىٰ التقليد أو

بدليل تقليدي سوف يكون إثباته دورياً، وغير منطقي. فهل اراد الفقهاء من الدور والتسلسل المحذور المنطقي والخلل في الاستدلال والإثبات، هذا الخلل الذي يمكن أن يقع فيه الباحثون فضلاً عن العوام؟

أم أرادوا أن التقليد لا يتسنىٰ إثبات حجيته بحسب الواقع بالتقليد، الذي هو مشكوك الحجية، لأن كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلىٰ ما هو بالذات، فلا بد من الانتهاء إلىٰ العلم بالحجية، وإلّا لتسلسل الواقع؟ وعلىٰ هذا الأساس حاولوا تبرير تقليد العامي، الذي يفتقد من حيث الأساس إلىٰ وسائل الإثبات العلمية، فوجدوا أن العامي ينطلق في رجوعه وتقليده للمجتهد من بناء العقلاء علىٰ رجوع الجاهل إلىٰ العالم.

ولعلهم ناظرين إلىٰ الموضوع من زاوية كلامية، وأن المكلف ما لم يقطع بان التقليد جائز لا يقطع ببراءة الذمة، والعقل إنما يقطع ببراءة الذمة حينما يعتمد علىٰ دليل يقيني بأن التقليد طريق مشروع ولا تبعة في سلوك هذا الطريق.

أما المحذور المنطقي (أي اشكال الدور وإثبات جواز التقليد بالتقليد ـ المصادرة علىٰ المطلوب ـ) فهو ينتج عدم صحة الاستدلال علىٰ جواز التقليد بالتقليد. ولا يفضي إلىٰ إثبات حرمة التقليد في جواز التقليد. فمن يستدل علىٰ إثبات حجية الشهرة الفتوائية بفتوىٰ المشهور ومن يثبت حجية الشهرة الروائية برواية مشهورة أو من يثبت حجية الاستصحاب باستصحاب هل يمكن أن نثبت بحق هولاء المثبتين حرمة عملهم بقول المشهور أو بالراوية المشهورة أو بالحكم الاستصحابي؟! نعم وقعوا في محذور المصادرة علىٰ

المطلوب في استدلالهم، وهو لا يتوفر مـن وجـهة النـظر المـوضوعية عـلىٰ مقومات الإثبات السليم، ومن ثـمّ فـهو غـير حـجة، لكـنه لا يسـقط عـدالة المستدل، وإلّا فتحنا الباب علىٰ تفسيق جل أجلة فقهائنا بأيـديهم، إذ طـالما أثبت بعضهم علىٰ الآخر مـحاذير مـنطقية ـ كـالمصادرة عـلىٰ المـطلوب أو أخصية الدليل عن المدعىٰ ـ فيما يتبنونه من نظريات في مناهج الاستنباط أو في مواضعه التفصيلية.

ثم لدينا هنا استفهام مستأنف: أن موضوع بحثنا ـ حسب المفروض في كلمات الاعلام ـ هو العامي، الذي ثبت لديه أنه مكلف بتكاليف عليه طاعتها أما بالتقليد، أو الاجتهاد، أو الاحتياط، بحكم العقل، فهل نتصور في حق هـذا العامي أنه سوف يشكك في جواز التقليد؟ إذا كنا نتصور ذلك فكيف أمكننا أن نتصور معه حكم العقل ابتداءً واستقلالاً بوجوب التقليد تخييراً؟

سوف يقولون أن المكلف يدرك جواز التقليد بالارتكاز العـقلائي، أي بالمرتكز والثابت من سيرة العقلاء في جواز رجوع الجاهل إلىٰ العـالم. وهـنا يحق لنا أن نتساءل: أي الادراكين أسبق، هل ادراك العقل للوجوب التخييري هو الأسبق أم إدراك المكلف للمرتكز العـقلائي؟ أظـن أن إدراك المـرتكزات العقلائية والالتفات إلىٰ مزايها وخصائصها يتطلب درجة من النـضج تـنسجم بشكلٍ عام مع سن الرشد اللاحق زمنياً لسن التكليف والبلوغ الشرعي. ومن ثمّ لا بد من أن يقرر الاعلام أن إدراك العقل لوجوب التقليد يسبق الالتفات إلىٰ سيرة العقلاء ومرتكزاتهم. عندئذٍ من أين يأتي الشك في جواز التقليد مع حكم العقل بوجوبه؟

أما إذا ذهبنا إلىٰ إنهما متزامنان أو أن إدراك المكلف لمرتكزات العقلاء يسبق حكم العقل الأولي المستقل بوجوب التقليد تخييراً فنقول: هل يحكم العقلاء بجواز الرجوع إلىٰ أهل الخبرة أم يحكمون بوجوب الرجوع إلىٰ الخبير؟

إذا حكم العقلاء بوجوب الرجوع إلىٰ الخبير (لا أقل في الموارد التي تكون فيها مسؤولية وتبعة علىٰ المكلف) فهم يحكمون بذلك علىٰ أساس مصالح بناء مدينتهم وانشاء نظام حياتهم، وهذا الحكم لا يصل إليه العقلاء ببداهة العقل الأولي. إنما هو ثمرة تجربة الجماعة الإنسانية عبر عناءها الطويل. ونلاحظ حينئذٍ أن الرجوع إلىٰ الخبير في أمور التشريع يصبح صغرىٰ من صغريات حكم العقلاء بوجوب الرجوع إلىٰ الخبير، عندئذٍ هل يمكن أن يدّعي باحث حصيف أن هناك حكماً عقلياً أولياً بوجوب التقليد؟!

أما إذا كان حكم العقلاء بالرجوع إلىٰ الخبير هو الاباحة والجواز بشكل عام شامل لكل الموارد فما هي النسبة المتصورة بين حكم العقل الأولي بوجوب التقليد تخييراً وحكم العقلاء بجواز التقليد؟

لا شك أن حكم العقلاء بجواز التقليد حكم تجريبي تفرضه متطلبات حياتهم الاجتماعية، ولا شك في أن أحكام العقل ـ التي نبحثها هنا ـ أحكام أولية سابقة للتجربة والخبرة.

عندئذ كيف يمكن أن نتصور أن العقل الإنساني وعقول كل البشر حاكمة بالوجوب، بينا يحكم العقلاء بالجواز؟! علىٰ أي حال ليس هنا من فسحة للخروج عن هذه المخالفات والتعارضات سوىٰ الإيمان بأن الأحكام التي

يدعىٰ أنها عقلية أولية مستقلة ليست سوىٰ أحكام بعدية لا شأن للعقل الأولي بها ولا مجال لاقحامه فيها.

أما محذور التسلسل هنا فهو من جنس محذور التسلسل في عالم المعرفة. فالارتداد اللانهائي للمعرفة يعادل استحالتها وتعذرها. ولا بد أن تبتدأ المعرفة وتتكا علىٰ مبادئ واضحة الصحة بالذات، ولا تحتاج إلىٰ واسطة في الإثبات. ومع فقدان هذه البداية تصبح المعرفة الإنسانية بلا قاعدة ومرجعية. فإذا فقدنا مبدأ «استحالة اجتماع النقيضين» تعذر إثبات صحة أي استدلال سواء أكان استنباطياً وقياسياً أم كان استقرائياً، لأن الاستقراء يقوم علىٰ اساس قواعد حساب الاحتمال، هذه القواعد التي يستحيل من خلالها تحديد درجة احتمال الحوادث مع الايمان بإمكان النقيضين.

وتمحيص هذا البحث الأساسي ينبغي أن يتم في حقل المبادئ التصديقية للبحث في علم أصول الفقه. ليرىٰ هناك الضابط في استخدام القاعدة التي يقررها محذور الاستحالة، ومدىٰ شمول هذه القاعدة للعلوم الشرعية. حيث أن هناك فارقاً جوهرياً (أشار إليه كثير من أعلام البحث الفقهي والأصولي) بين جوهر القضية التشريعية، وجوهر القضايا التي تدرس في علوم أخرىٰ.

نسلم بصحة القاعدة المتقدمة علىٰ مستوىٰ المعرفة الإنسانية ونقدها المنطقي أي نسلم بالقضية التالية: (يستحيل انتاج معرفة سليمة ما لم ننطلق من مبادئ واضحة بذاتها)، ونتساءل: هل تسري هذه الاستحالة المنطقية إلىٰ الواقع ونستطيع أن نقرر في ضوءها القضية التالية: «يستحيل لأي مفكر أن يصل إلىٰ

معرفة دون الانطلاق بحسب الواقع الذهني من مبادئ أولية واضحة بذاتها»؟

إذا آمنا بأن الاستحالة المنطقية تقف في حدود المنطق ونقد المعرفة، وتقرر استحالة المعرفة السليمة، دون الانطلاق من مبادئ أولية. فنعود إلىٰ محل بحثنا وهو فتوىٰ الاعلام بـ«عدم جواز التقليد استناداً إلىٰ التقليد» لأن ذلك يفضي إلىٰ التسلسل ولا بد من أن ينتهي ما بالعرض إلىٰ ما هو بالذات، ونطرح الاستفهام التالي: لو قلد المكلف استناداً إلىٰ التقليد فهو سيرتكب خطأ منطقياً ويستحيل أن يكون إيمانه بمشروعية التقليد مبرراً منطقياً، بل مشروعية التقليد يستحيل إثباتها بالتقليد ولا بد أن تنتهي إلىٰ الاجتهاد من وجهة نظر المعرفة والمنطق.

ولكن هل تنتج هذه الاستحالة المعرفية وعدم الجواز المنطقي «عدم جواز شرعي»؟

ولو آمنا بان الاستحالة المنطقية تفضي إلىٰ استحالة واقعية، وتقرر أن كل معرفة لا بد وأن تنتهي إلىٰ مبادئ واضحة بذاتها بحسب واقع حركة الذهن البشري. فحتىٰ الذين يدّعون قيام الواقع وحركة الذهن علىٰ أساس انكار مبدأ التناقض ينطلقون بحسب الواقع من الايمان بهذا المبدأ وإلّا لاستحال عليهم إثبات أي حقيقة من الحقائق حتىٰ الاذعان بنسبية الحقيقة مطلقاً. عندئذٍ نعود إلىٰ محل بحثنا ونتساءل إذا كان المكلف غير قادر علىٰ إثبات مشروعية التقليد ما لم يرجع إلىٰ دليل ثابت بنفسه وحجيته ذاتية فعلام الحكم بحرمة التقليد استناداً إلىٰ التقليد؟ إذ سوف يضحي هذا الحكم علىٰ غرار الحكم بحرمة وضع العالم في بيضة أو السكون في الشمس... ونظائرها من الأحكام التي

لا يصدرها العقلاء!

ثم هنا ملاحظة يحسن الوقوف عندها في موضوع بحثنا؛ حيث لاذ الاعلام لإثبات مشروعية التقليد بالقانون العقلائي «الرجوع إلىٰ أهل الخبرة». وسؤالنا هو: هل يثبت جواز أو وجوب الرجوع إلىٰ الخبير تقليد المجتهد (في مصطلحة الفقهي) أو حتىٰ في المصطلح العام، أي الرجوع إلىٰ الخبير القادر على تحديد الموقف في الوقائع استناداً إلىٰ قناعات تصديقية واجتهاد في موضوع خبرته؟

إن واقع السيرة العقلائية والسلوك العام للمجتمعات الإنسانية هو المرجع في تحديد الاجابة علىٰ هذا السؤال.

فمن يتطلب وضعه الصحي الرجوع إلىٰ الطبيب يرجع إلىٰ الخبير في الطب سواء أكان مجتهداً وصاحب نظرية في الطب أم كان عالماً في موضوع بحثه واختصاصه استناداً إلىٰ ما قرره أعلام الطب وأصحاب الاجتهاد في هذا الموضوع.

يبقىٰ لدينا النظر إلىٰ الموضوع من زاوية كلامية. وهو ظاهر نص السيد الخوئي الذي يقول: «وعلىٰ هذا يترتب أن العامي لا بد في استناده إلىٰ فتوىٰ المجتهد أن يكون قاطعاً بحجيتها في حقه أو يعتمد علىٰ ما يقطع بحجيته ولا يسوغ له أن يستند في تقليده علىٰ ما لا يعلم بحجيته، إذ معه يحتمل العقاب علىٰ أفعاله أو تروكه وعليه لا يمكن أن تكون مسألة التقليد تقليدية بل لا بد أن تكون ثابتة بالاجتهاد»[1].

---

(١) التنقيح، ص ٨٣.

لما كان العقل حاكماً بالوجوب التخييري في موضوع التقليد ـ حسب ما ادعاه الاعلام ـ فسوف يكون هذا الحكم وحده مسوغاً لإثبات جواز التقليد سلفاً. أما إذا لم يكن مسوغاً لإثبات هذا الجواز فسوف يحق لنا أن نشك في وجود هذا الحكم أساساً، ونحكم في نفس الوقت باستحالة تعليق هذا الحكم (حكم العقل بوجوب التقليد تخييراً) علىٰ إثبات مشروعية التقليد ببناء العقلاء. لأن الحكم عقلي قبلي، فكيف يصح تعليقه علىٰ أحكام الواقع التجريبي وخبرات الإنسان البعدية. كيف يمكن أن ندّعي أن العقل يستقل بادراك وجوب التقليد تخييراً، ثم نحاول البحث عن دليل علىٰ مشروعيته وهو بناء العقلاء أو دليل الانسداد الذي طرحه السيد (الخوئي)، وكلاهما حكمان بعديان، الأوّل تقدمه الخبرة الإنسانية والثاني تنتجه المعرفة البرهانية الاستدلالية؟

أن مجموع هذه الاثارات بل بعضها يؤكد لنا ضرورة اعادة النظر فيما يُطرح من أحكاماً يُدعىٰ أنها أحكام عقلية مستقلة، يمكن أن تشكل الاطار المرجعي لأحكام الفقه. عسىٰ أن نضع منهج استنباط هذه الأحكام في اطاره السليم.

الاجتهاد

فرغ الاعلام عن الوجوب التخييري للاجتهاد، وقد أكدوا علىٰ أن هذا الوجوب حكم عقلي يدركه العقل بالاستقلال. أي أن كل مكلف عليه امتثال أحكام الشريعة الإسلامية اعتماداً علىٰ اجتهاد أو احتياط أو تقليد.

ثم لم يغب عنهم التأكيد علىٰ وجوب الاجتهاد علىٰ الأمّة الإسلاميّة

وجوباً كفائياً، منطلقين في تأكيد هذا الوجوب من واقع الشريعة ونصوصها. وبذلك يجتمع علىٰ الاجتهاد وجوبان وجوب عقلي تخييري يقع علىٰ عاتق كل مكلف، ووجوب شرعي كفائي تتحمل الأمّة مسؤوليته.

لقد أدرك الاعلام أن الخطاب التشريعي يفرض الاجتهاد في الدين والتفقه في أحكامه. وأن عملية الاجتهاد تعني صيانة الشريعة وحفظها عبر إزالة ما يعلق بها عبر السنين من غموض وشبهات تفرضها طبيعة مسيرة الحياة الإنسانية، وأن هذا الفرض فرض كفاية يجب علىٰ الجميع، ويسقط حينما يقوم به من ينهض باعباءه.. ومن ثم يصبح الاجتهاد محكوماً بحكمين أحدهما عقلي والآخر شرعي تأسيسي وليس ارشاداً لحكم العقل. وعندئذٍ لا بد من التفرقة الفنية بين مصب الحكمين.

أن الأحكام الشرعية ـ من وجهة نظر المشهور بين الاعلام ـ إذا اتحدت في المصب مع أحكام العقل تكون لا محالة أحكاماً ارشادية إلىٰ حكم العقل، ولا يصح أن يؤسس المشرع حكماً سبق للعقل أن حكم به. وقد أكدت في دراستي للعقل العملي علىٰ أن أحكام التشريع كلها أحكام تأسيسية لأن ميدان العقل وميدان التشريع ميدانان مختلفان وأن أحكام العقل لا تنظر إلىٰ الواقع الخارجي للأفعال، بينا يتجه التشريع إلىٰ تنظيم أحكام هذا الواقع. علىٰ أي حال يتجه في ضوء وجهة نظر المشهور الاستفهام عن هوية المصبين في حكمي العقل والشرع؟

ذهب السيد الخوئي في التفرقة بين المصبين إلىٰ القول: إن حكم العقل ينصب علىٰ الاجتهاد بالنظر إلىٰ أعمال نفس المجتهد، «أما بالنظر إلىٰ رجوع

الغير إليه فهو واجب علىٰ المكلفين وجوباً نفسياً كفائياً لبداهة وجوب حفظ الشريعة المقدسة عن الانطماس والاندراس»[1].

حينما نتأمل في تنويع السيد الخوئي لمصبي حكم العقل والشرع (وقد أصبحت علىٰ قناعة واثقة من أن سياق بحث المتأخرين من فقهائنا أتخذ من حكم العقل العملي ومن استقلال هذا العقل ـ وهو استقلال لا تحفظ فيه الحدود، بل دعوىٰ وتحكم ـ مرجعية. وقد اثارت هذه المرجعية كثيراً من المتاعب، وانتجت ارباكاً وتشويشاً، وهذا أمر طبيعي في كل أنحاء المعرفة الإنسانية؛ إذ حينما تستخدم أداة غير منسجمة مع طبيعة موضوع البحث، ترتبك النتائج وتتعسف الأحكام) نلاحظ:

أوّلاً: أن العقل يحكم حكماً مستقلاً ـ حسب الخوئي وجمهور المتأخرين ـ بوجوب الاجتهاد تخييراً، وهذا الحكم غير متوقف علىٰ إدراك مواقف الشريعة التفصيلية (علىٰ الأقل)، ومنها حكم الشريعة بوجوب الاجتهاد الكفائي أو العيني.

وهنا أتساءل: ما هو المحذور العقلي لو ذهب الفقه إلىٰ وجوب الاجتهاد العيني، كما حصل بالنسبة إلىٰ بعض فقهاء المسلمين؟

أن أشد المتحمسين لقانون العقل لم يسجل علىٰ مذهب القائلين بوجوب الاجتهاد العيني أي محذور عقلي، وتعارض الوجوب العيني مع حفظ النظام، ليس تعارضاً بين الوجوب العيني وأحكام العقل بل تعارض بين الوجوب العيني وأحكام العقلاء وضرورات الواقع الموضوعي لحياة

(١) التنقيح: ص ٦٥.

المجتمعات البشرية المتغيرة. إذ لو قرنا الوجوب العيني للاجتهاد ـ في حياة مدينة الرسول (ص) ـ فلا تعارض بين هذا الوجوب وبين توزيع النشاطات في حياة المجتمع آنذاك، لوضوح تيسر الاجتهاد وأدواته في ذلك العصر، ولعله السمة الغالبة للمكلفين في صدر الإسلام. ومن ثمّ لا ينشأ التعارض جراء اصطدام الحكم بالوجوب العيني مع مقررات العقل الثابتة في كل زمان ومكان، كما هو المفروض في هذه المسألة.

وهذا شاهد واضح علىٰ أن تثليث طرق امتثال الشريعة يأتي في طول الدرس الفقهي للشريعة، وليس حكماً عقلياً أولياً قبل الشريعة وأحكامها وقبل وعيها ودرسها وتحديد الموقف منها.

ثانياً: لو ذهب الفقه ـ كما هو الحال لدىٰ أكثر فقهاء المسلمين وبعض فقهاء الامامية ـ إلىٰ جواز تقليد الميت فالسيد الخوئي وآخرون لا يرون بعد ذلك دليلاً علىٰ الوجوب الكفائي للاجتهاد. وعلىٰ هذا الفرض هل يبقىٰ العقل حاكماً بالوجوب التخييري للبدائل الثلاثة؟

هل هناك معنىٰ لكي يحكم العقل بوجوب الاجتهاد وجوباً تخييرياً، بينا يسقط الفقه وجوبه الكفائي؟

ان سقوط الوجوب الكفائي لأي عمل من الأعمال يعني إخراجه من دائرة الالزام، والوجوب التخييري يُبقىٰ العمل في دائرة الالزام.

وحينما نراجع موقف الفقه من قضية جواز تقليد الميت فلا نجد أثراً لأي اعتراض عقلي يتسجل علىٰ القائلين بالجواز. إذ ليس هناك من تعارض بين الحكم بالجواز وبين أحكام العقل، ولو كان الحكم بالوجوب التخييري حكماً

عقلياً مدركاً قبل الشريعة وأحكامها فسوف يتسجل الاعتراض علىٰ مـذهب جواز تقليد الميت بأنه يتعارض مع حكم العقل بالوجوب التخييري!

ثالثاً: لا شك أن الوجوب الكفائي ليس وجوباً ابدياً مطلقاً كما هو الحال في احكام العقل، بل هو وجوب اعتباري يسقط بامتثال من بهم الكفاية علىٰ تحمل اعباء مسؤولية الواجب. والوجوب الكفائي للاجتهاد غير مستثنىً عن القاعدة، فهو يسقط بوجود المجتهدين القادرين علىٰ تحمل مسؤولية استنباط الأحكام الشرعية وابلاغها للناس.

إذا سقط الوجوب الكفائي فهل يبقىٰ العقل حاكماً بالوجوب التخييري للاجتهاد؟ هل يحكم السيد الخوئي أو أي فقيه آخر بعد وجود ثلة صالحة من المجتهدين بوجوب الاجتهاد تخييراً علىٰ سائر أبـناء الأمّـة؟ ولعـل الفـرض التالي فرض حاسم في ايضاح ما نصبو إليه في هذا المجال:

لو توفرت الأمّة علىٰ العدد الكافي والمطلوب من المجتهدين والدعاة، بحيث تصبح اضافة أي عدد آخر من المجتهدين والمتفرغين لدراسة وتـبليغ أحكام الفقه والشريعة مـتعارضة مـع قـانون حـفظ النـظام وتـوزيع المـهام والاختصاصات في حياة المـجتمع الإسـلامي، فـهل يـبقىٰ العـقل حـاكـماً بالوجوب التخييري للاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط؟

إن حكم العقل بالوجوب التخييري في هذا المقام يتعارض مـع قـانون حفظ النظام وهو قانون عقلائي تفرضه ضرورات الحياة الاجتماعية، ولا أظن أن هناك فقيهاً يتجرأ علىٰ نقض هذا القانون، فيدعي أن عقله يحكم بالوجوب التخييري، إذ الفرض عدم مشروعية الاجتهاد الاضافي.

وإذا تعطل حكم العقل لتصادمه مع القانون العقلائي فهذا دليل واضح وشاهد صارخ علىٰ أن حكم العقل المدعىٰ ليس حكماً عقلياً أولياً، وأن العقل الأولي الحاكم لا مجال له في هذا الميدان.

أن تخصيص حكم العقل يُخرجه من عالم القضايا العقلية والتصديقات الأولية، وافتراض قدرة القضايا العقلائية علىٰ الاصطدام بأحكام العقل دليل علىٰ أن هذه الأحكام ليست أحكاماً عقلية ثابتة قبل الجعل والاعتبار، بل هي نسق قضايا تتأثر بواقع الضرورات العملية، وتحكمها هذه الضرورات وليست قضايا حاكمة علىٰ الضرورات وثابتة ثبوتاً أولياً مطلقاً.

رابعاً: علىٰ أي أساس اعتمد السيد الخوئي في افتراض أن مصب الحكم التشريعي ناظر إلىٰ عنوان «رجوع الغير إلىٰ المجتهد»؟ نحن نعرف أن أدلة أحكام التشريع التأسيسية تنحصر في النصوص والأدلة اللفظية وفي ما يُدعىٰ بالأدلة اللبية من سيرة واجماع وغيرها. فهل هناك نص في أدلة وجوب الاجتهاد يحصر هذا الوجوب تحت عنوان «رجوع الغير إلىٰ المجتهد» ويلغي النظر إلىٰ عمل المتفقه نفسه بالأحكام التي سيتعلمها ويتفقه عليها؟ وهل هناك في معاقد الأدلة اللبية ما يثبت ذلك؟

اعتقد أن هذه الاشكالية تعم قاعدة البحث في كتاب الاجتهاد والتقليد. فقد افترض بدءً وجود مرجعية عقلية، وانساق البحث معتمداً علىٰ هذه المرجعية، دون اغفال الأدلة التشريعية، فلم يصف لهذه المرجعية المصطنعة الجو، ولم تمارس الأدلة التشريعية في ضوء معطياتها الداخلية، بل هناك سلطة غير كاملة لأحكام العقل المدعاة تؤثر علىٰ سياق البحث في اكتشاف مواقف

التشريع في ضوء معطياتها الحقيقية.

لم يكن السيد الخوئي مضطراً إلىٰ تنويع مصب الحكمين، لو لا مرجعية حكم العقل، هذه المرجعية الناقصة، ولولا الاتكاء في نفس الوقت علىٰ أدلة التشريع ومحاولة الجمع المربك بين هذين السياقين غير المتعارضين أساساً إنما يفترض التعارض بينهم الخلط بين ميدانيهما، واصطناع مرجعية العقل العملي في تحديد أحكام التشريعات ومذهب الفقه.

فنحن إذا أخذنا مصطلحي «الاجتهاد» «والتقليد» ذاتهما نلاحظ أن هذين المصطلحين لايستطاع فهمهما، دون الانطلاق من واقع الفقه وتطور دلالة المصطلح في هذا العلم.

ومن ثم يقتضينا منهج البحث السليم أن نقف عند واقع هذين المصطلحين ودلالتيهما بشكل فني منهجي، أي وفق قواعد الدلالة ومناهج ضبط الاصطلاح، لكي يتسنىٰ لنا في مرحلة لاحقة تحديد أحكام هذين المصطلحين في ضوء سياق الأدلة التي يعتمدها الفقه أو التي ينبغي أن يعتمدها الفقه.

العقل العملي في ضوء

الجدل الايراني المعاصر

(١)

العقل العملي في ضوء الجدل الايراني المعاصر

(١)

«الجدل» أعني به الحوار النقدي، لكنني أصر علىٰ استخدام مصطلح «الجدل» لدلالته علىٰ لون معين من الحوار، ولايقاعه الموحي بالتدافع والصراع! انه حوار نقدي حول الحكمة العملية، ولكن ما باله ان يكون صراعاً تدافعياً وهو يدور حول القيم الاخلاقية والمبادئ المتعايشة بسلام، حيث لا تعكر صفو وئامها مصلحة أو منفعة! آية ذلك انه جزء من الجدل الفكري العام، هذا الجدل الذي تلهب السياسة اواره، ومن ثمَّ تختلط فيه المصلحة بالمبادئ؛ احتدام الحوار الفكري، وقراع نصال النقد، أمر لا محيص منه، في ظل نهضة تصبو إلىٰ صيفٍ ينضج فيه الشواء. ولتكن السياسة عنصراً من عناصر خلق هذا الصيف، وأحماء وطيس النقد وتثوير العقل؛ ولكن ان تكون السياسة والمصلحة هي ربان السفين، وهي صيف الأحماء، فهذا نذير بجدب الجدل الخصيب، ومدعاة لحريق فكري لا يعود علىٰ أحد بخير.

هناك جدل ـ علىٰ كل حال ـ يدور حول الحكمة العملية، ترجع بدايته

المعاصرة إلىٰ العلّامة الطباطبائي وتلميذه الاستاذ مطهري، وتبدو ملامحه واضحة في دراسة تحمل رسالة من رسائل فكر الغرب الحديث في موضوع الحكمة العملية. ويتطور الأمر ليشمر أحد تلامذه مدرسة الطباطبائي ساعد الجد بدفاع فلسفي مستميت، دفاع فلسفي عن نظرية المتكلمين، التي طالما وقف الحكماء موقفاً معارضاً لها!

ان جذور الجدل المعاصر حول الحكمة العملية ينبغي ان نتلمسها عبر مصادر الالهام للفكر العقلي في ايران، حيث يرث هذا الفكر التيارين التقليدين في الحكمة العملية لدىٰ المفكرين المسلمين، تيار المدرسة العقلية الكلامية، وتيار مدرسة الحكماء. وقد قُدر لتيار المدرسة العقلية الكلامية أن يكون حاضنه علم أُصول الفقه، فتجد هذا التيار مسيطراً علىٰ الاتجاه العام لدىٰ علماء أُصول الفقه، بل العقل الفقهي لدىٰ الشيعة الامامية في الأعم الأغلب. ولم يتخذ التيار الفلسفي مسرباً له في علم أُصول الفقه إلّا في العصر الأخير، حيث تبناه فقيه وفيلسوف هو الشيخ محمد حسين الاصفهاني، وتابعاه تلميذاه العلّامة المظفر والطباطبائي.

لكن اتجاه الحكماء ـ بحكم الدور الذي اضطلعت به الفلسفة في ايران ـ ظل يمارس دوراً مربكاً، وقد حاولت في دراسة سابقة الكشف عن مكامن هذا الارباك. واضيف هنا جو الترقب الذي ساد بين أوساط الفلاسفة، حيث هيبة الاتجاه الكلامي وسطوة الدرس الفقهي الذي تبنىٰ هذا الاتجاه، الاتجاه الذي تأسس بدوره علىٰ يد جهابذه فقهاء الطائفة كالمرتضىٰ والطوسي والعلّامة الحلي. من هنا تلاحظ الارباك متجلياً في اتجاه مدرسة الحكماء،

وهي تصحر بنظرية الاعتبار الفلسفية.

حينما حاول الفقيه والفيلسوف الشيخ محمد حسين الاصفهاني وتلميذه المظفر طرح اتجاه الفلاسفة والاصحار به جلياً عبر ابحاثهما الأصولية تلاحظ هذين الفيلسوفين في نهاية المطاف حريصين علىٰ ادخال ما نعتّه في ابـحاث سابقه القيد المموه «العقلاء بما هم عقلاء»؛ ذلك ليحفظوا للبناء الأصولي وحتىٰ الكلامي نتائجه التي ترتبت بطبيعة الحال علىٰ عقلية مبادئ الحسن والقـبح، لا علىٰ أساس بناء العقلاء والاعتبار والمواضعة، وحتىٰ العـلّامة الطـباطبائي التلميذ الآخر للاصفهاني لم ينته من بسط نظرية الاعتبار في دراساته الفلسفية، إلّا وحاول ان يلتقي مع علم الكلام لاجئاً إلىٰ الفطرة، ومتخذاً من حسن العدل وقبح الظلم مبادئ متعالية فطرية.

علىٰ أي حال سلك اتجاه الحكماء في العقل العملي سـبيلاً آخـر عـبر ما طرحه العلّامة الطاطبائي في تحليل وبحث بشأن الادراكـات الاعـتبارية. ورغم أهمية اتجاه الطباطبائي وأثره الكبير علىٰ نتائج البحث في علم أصول الفقه، إلّا أن هذا الاتجاه لم يُمس أدنىٰ مساس عبر ابـحاث المـعاصرين مـن علماء أصول الفقه. بل لم أجد سوىٰ تلميذ العلّامة «مطهري» من تحمس لهذا الاتجاه، وكرّس تظهيره وطرحه في محافل الدرس العقلي والفلسفي عامة.

أجل ان اطروحة الطباطبائي بقيت في عزلتها، إلىٰ أن تـناول البـاحث الايراني المعاصر عبد الكريم سروش بحث الطباطبائي بالنقد عبر دراسته في فلسفة الأخلاق. والتي جاءت تحت عنوان «القيم والعلم»، وبالفارسية «ارزش ودانش». بل أظهر سروش اهتماماً بتظهير نظرية الطباطبائي، ويـبدو ان هـذا

الاهتمام انصب بالدرجة الأولىٰ علىٰ التمييز الجوهري الذي طرحه الطباطبائي بين الأحكام الاعتبارية والقضايا الحقيقية، وتأكيده علىٰ عدم وجود علاقة منطقية تسمح بالعبور من الاعتبار إلىٰ الحقيقة أو بالعكس.

لقد تبنىٰ سروش نظرية الفصل بين أحكام القيمة وأحكام الواقع، وهي النظرية التي سادت في عالم الحكمة الغربية الحديثة، بدءً من «دافيد هيوم». ولم يكن سروش أوّل باحث ايراني يتبنىٰ نظرية الغرب في الفصل الحاسم بين أحكام القيمة وأحكام الواقع. لكن هناك خصوصيتين ساهمتا في تسليط الضوء علىٰ موضوع البحث، الأولىٰ تعود إلىٰ مقاربة الباحث للفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، والثانية ترجع إلىٰ خيار سروش العام في نقد المعرفة الدينية نقداً من خارج اطار هذه المعرفة، وبادواتٍ غريبة علىٰ محيط غالبية محترفي هذه المعرفة.

وفي الاتجاه المضاد نجد تبلور ظاهرة ملفتة للنظر، فقد شمر أحد رجال الحكمة والفلسفة الإسلامية ساعد الجد لتأسيس النظرية الكلامية العقلية علىٰ أساسٍ فلسفي. وهذا ما حصل في دراسة مستقلة للدكتور مهدي حائري، جاءت تحت عنوان «دراسات تحليلية في العقل العملي» وبالفارسية «كاوشهاى عقل عملي». وامتداداً لاتجاه الدكتور حائري الذي تناولناه في دراسات سابقة طُرحت محاولات، تنصب أساساً علىٰ الدفاع عن اتجاه المدرسة العقلية الكلامية بأدوات فلسفية.

والملاحظ ان جلّ المحاولات التي استهدفت تسويغ عقلية مبادئ الحكمة العملية والانتصار لاتجاه مدرسة العقل الكلامية استهدفت بالنقد

الباحث الايراني «سروش».

حيث أفيد من هذه الظاهرة قضية حيوية في «نمو المعرفة»؛ ذلك ان نمو المعرفة كثيراً ما يكون استجابة لاثارات موضوعية، نعم وكثيراً ما يكون سكون المعرفة وانكفائها معلولاً لانقطاع السؤال!

حتىٰ أسئلة المهرطقين كان لها أثر علىٰ نمو المعرفة الدينية، الزنادقة والشكاك والملحدون ساهموا باسئلتهم في نمو الحكمة وتفتح المعرفة. أجل يرتهن نمو المعرفة بالسؤال، وتبدأ رحلة العارفين من حيث تبدأ الأسئلة. أما إذا كانت الأسئلة تستبطن تحدياً ونبشاً للموروث فستجد تألق المعرفة وازدهارها.

لعل هناك من يرىٰ الحل في قمع الأسئلة التي تثير الشبهات، وتتحدىٰ ايمان الجماعة، وفي قتل الزنادقة واعدام الملحدين؛ ومحاصرة الفكرة المخالفة، واقصاء اصحابها وتغييبهم! وإذا أردنا ان نسلم جدلاً بمشروعية هذا اللون من الجنوح، لكنه ليس هو الحل! وهنا نحن لا نتحدث عما ينبغي وعما لا ينبغي، انما نحاول استنطاق واقع حركة العلم وتطور المعرفة في عالم يستعصي علىٰ اقامة المدن المغلقة. نعم ليس حلا ان نتوسل بالقمع والمحاصرة والاقصاء في عالم الفكر والمعرفة، إذ هو عالم يروغ علىٰ كل تلك المقولات.

الحل بكل بساطة ان نفكر، ان نناقش الأسئلة، ان نطرح الاشكالية، ان نقر بالواقع فنعترف بحرية الفكر، وهو حرٌ شئنا أم ابينا. ان الاستفهام والتساؤل أمر واقع يطرحه العقل الإنساني أزاء الموروث المعرفي، سواء أكان علماً محضاً أم فلسفة ودرساً في العقائد والمذاهب والأديان. القمع لا يقضي علىٰ

الاشكالية، انما إذا أفلح فسوف يعمم الجهل في محيطه ويروج للنفاق العقيدي والديني.

الحل ان نؤمن بالعلم كحقيقة تتركب في ضوء معطياتها مصالحنا، لا ان نركب العلم في ضوء المصلحة، حيث ادهىٰ الاخطار علىٰ نمو المعرفة. ان أكبر تهديد لنمو المعرفة هو ان نضع مصالحنا واعتباراتها مقياساً رئيسياً في تقويم المعرفة وتوجيه مسالكها. وحينما يكون الأمر كذلك فسوف نفسد علىٰ العلم نموه، ونوقع في المصلحة أشد الاضرار. اما إذا ركنا إلىٰ العلم في فهم مصالحنا وتحديد الأولويات فيها فسوف تركن مصالحنا إلىٰ سند وثيق، وسيحفظ للعلم حياده، فيفتح الباب أمام نموه وازدهاره.

يهمنا ان نؤكد ان (النقد) عمود فقري في نمو المعرفة، وهذا أمر تـؤكده وقائع حقول المعرفة المختلفة، ويؤكده تاريخ الابداع، وتقرره كل التـحولات الأساسية في المعرفة الإنسانية عامة. العقل النقدي المتسائل هـو الذي حـدا بمسيرة العلم صوب التحولات الكبرىٰ في الفيزياء والفلك والحكمة والمعرفة الدينية؛ ويضحىٰ النقد ماء الحياة حينما يتناول الأسس والجذور، فيعلن وفاة الجذور المتآكلة، ليقلع العارفون عن تأسيس الأوهام عليها، ويسقي الجذور الحية، فيصلب عودها ويستقيم عليها البناء.

علىٰ كل حال يدور جدل حول الحكمة العملية في ايران الراهـنة يـقف في طرف منه اتجاه نقدي تأسس مستعجلاً فـي قـلب اللـقاء الايـجابي مـع حكمة الغرب الحديثة، ويقف في الطرف الآخر انصار المـدرسة العـقلية فـي الحكمة العملية، وهم مـتسلحون بـاداوات الفـلسفة. الاتـجاه الأوّل لم يكـن

امتداداً لاتجاه مدرسة الاعتبار والمواضعة (اتجاه الحكماء المسلمين)، والذي برز مجدداً في اطار دراسات الطباطبائي وتلميذه مرتضىٰ مطهري، بل هو اتجاه مستوحىً من حكة الغرب الحديثة، بينا يمثل الاتجاه الثاني تلامذة مدرسة الطباطبائي في الفلسفة عامة، إلّا ان اتجاههم يمثل امتداداً لاتجاه البحث في علم أصول الفقه. فهو اتجاه ولد في جو البحث الأصولي، واستخدم مقولات البحث الفلسفي في الدفاع عن نظرية العقل الكلامية التي تبناها علماء أصول الفقه.

وبغية الوقوف علىٰ محاور الجدل القائم حول الحكمة العملية في ايران، علينا ان نتوفر علىٰ بعض نصوص هذا الجدل علىٰ الأقل. وهي نصوص باللغة الفارسية، قمت بتعريب نص الطباطبائي الرئيسي في الجزء الأوّل من ترجمتي لكتابه «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، وهنا أجد من الملائم ان نقف علىٰ نصين من نصوص هذا الجدل، النص الأول[1] يمثل قراءة لعبد الكريم سروش، انصبت علىٰ مدرسة الطباطبائي ونظريته في الحكمة العملية. والنص الثاني[2] دراسة تمثل تحليلاً لانصار الاتجاه الثاني. وبهذا نقف علىٰ أرضية مجموعة من النصوص الهامة في حقل هذا الجدل، يتسنىٰ لنا في ضوءها الوقوف أخيراً بغية درس نقدي موثق للنظريات المطروحة، انطلاقاً من رؤية الباحث واتجاهه.

---

(١) علىٰ ان نص سروش يمثل في أصله محاضرة القاها بمناسبة الذكرىٰ السنوية لوفاة العلّامة، ونشرت ضمن مجموعة ابحاث في كتاب «تفرّج صنع».

(٢) بحث في مجلة «نقد ونظر» الفارسية، العدد ١٣ ـ ١٤.

دراسة مقارنة في الادراكات الاعتبارية (المفاهيم الأخلاقية والمعيارية)

عبد الكريم سروش

باسم الله تعالىٰ وتحية لأرواح الأطهار ومن اصطفاهم تعالىٰ، أخص سيدنا ورائدنا محمد المصطفىٰ صلى الله عليه وآله، وعلىٰ أرواح كل شهداء هذه الأرض المطهرين، وسلام علىٰ روح المرحوم الحكيم العلّامة محمد حسين الطباطبائي وعلىٰ أرواح الحكماء الالهيين قادة قافلة التفكير المعنوي البشري.

ما تمّ الاعلان عنه وما سأقدمه للأخوة والأخوات الحاضرين عبارة عن بحث مقارن بين آراء المرحوم العلّامة الطباطبائي في مجال الادراكات الاعتبارية وفلسفة الأخلاق وبين آراء حكماء الغرب خصوصاً في القرن الراهن.

طبيعي ان الفرصة المحدودة التي أُتيحت لي لا تمكنني من عرض وتحليل كل الدراسات،التي انجزت في مجال بحثنا. لكن أملي واطمئناني بثقافة المخاطبين الكرام تخفف مؤونة البحث، وسأقوم بشكل اجمالي بالمقارنة والمقايسة موضع بحثنا، آملاً ان تتاح الفرصة الملائمة ليتابع الأخوة والأخوات المهتمون بهذا المجال سعيهم ليبلغوا بفلسفة الأخلاق (هذا الحقل المعرفي الجديد في بلادنا) رشدها، ويتحقق لها الانتعاش المطلوب، علىٰ ان لا يكون ذلك ـ كما هو الحال لدىٰ بعض الأفراد ـ أداة لسباب واتهام الآخرين.

نحن بحاجة في المرحلة الأولىٰ إلىٰ التعرف علىٰ أفكار أسلافنا وعلىٰ أفكار الغربيين أيضاً، ليتاح لنا في المرحلة الثانية تقويم ما لدينا بالمقارنة مع ما عند الآخرين. ان المقارنة بين الاراء عمل مبارك دائماً، والتقدم العلمي وصعود

العلماء السلم يتم عادة بالتعامل الجدّي مع أفكار الآخرين والاطلاع عليها، ومعرفة تراث السلف العلمي في هذا المجال.

تحدث المرحوم العلّامة الطباطبائي في المقالة السادسة من كتابه (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) عن الادراكات الاعتبارية، وكان حديثه هناك حديثاً ذا صبغة فلسفية بحتة، وقد استلهم ماقاله الأصوليون من قبل، مع الافادة من آراء بعض الأدباء في باب المجاز والاستعارة. كما كان حديثه إلىٰ حد ما مشيراً للرد علىٰ ماركس الذي يرىٰ الايديولوجية والآلهيات تابعاً ورهناً لعلاقات الانتاج، ولا يرىٰ لأي فكر شخصية وتاريخاً ونسباً مستقلاً.

الموضع الآخر للتعرض إلىٰ بحث الادراكات الاعتبارية لدىٰ الطباطبائي هو كتابه «الميزان في تفسير القرآن»، حيث تناول هناك البحث في مجال الأخلاق، فأفاد من نتائج البحث الذي أنجزه في أصول الفلسفة والمذهب الواقعي. ومن الطبيعي والمتوقع ان يكون حديث الطباطبائي في الميزان حديثاً تفسيرياً، وقد طرح أحياناً آراء الأشاعرة والمعتزلة فاتخذ البحث صبغة كلامية، كماتلوّن البحث في مواضع أخرىٰ باللون الفلسفي الخالص. وسوف نفيد من كلا الأثرين في هذا البحث، حيث سأستعرض الهيكل العام لفكر المرحوم العلّامة الطباطبائي في مجال الادراكات الاعتبارية، ثم اقدم مقارنة اجمالية بين فكره وآراء الغربيين في هذا المجال.

هناك نوع من الاعتباريات يعرفه حكماؤنا منذ زمن طويل كما تعلمون، وهي الاعتباريات بالمعنىٰ الأعم أو ما يسمّىٰ بـ«المعقولات الثانية»، وتنقسم إلىٰ «معقولات ثانية فلسفية» و«معقولات ثانية منطقية». كما يطلقون أحياناً

مصطلح الاعتباري مقابل الأصيل والمتحقق، كما نرىٰ ذلك في بحث أصالة الوجود.

دراسة وتحليل المعقولات الثانية بعمق وتمييزها عن المعقولات الأولىٰ، التي هي مفاهيم ماهوية، وتمييز الاعتباريات عن الحقائق بشكل عام من أهم البحوث الفلسفية التي ينهض بها الفيلسوف. ومنذ بدء المرحوم شيخ الاشراق بهذا البحث والتأكيد علىٰ ان مفهوم الوجود نفسه مفهوم اعتباري ببرهان التكرار التسلسلي، وان هيولىٰ المشائيين الأولىٰ أيضاً (التي يرىٰ المشاء ان لها ماهية وجوهرية واستقلالاً) من العوارض التحليلية للجسم أي انها معقول ثان، منذ هذه البداية كان واضحاً ان بحثاً هاماً جداً بدأ طرحه في الفلسفة.

وقد طرح نصير الدين الطوسي أيضاً في مجال (البحث حول ان الوجود وارتباطه بالماهيه من المعقولات الثانية) فكراً فلسفياً يستحق التقدير، ورفع ابهاماتٍ في هذا المجال.

المرحوم السيد الطباطبائي يمثل حلقة في سلسلة الحكماء الموقرة. وقد طرح في بحثه عن ظاهرة تكاثر الادراكات مسألة الاعتباريات بالمعنىٰ الأعم، وأضاف لهذا البحث بعض التحقيق، الذي اتخذ طابعاً نفسياً، وبذلك رجح الجانب المعرفي للبحث علىٰ الجوانب الأخرىٰ أما موضوع الاعتباريات بالمعنىٰ الأخص، التي تعني ما يحسب أفكاراً أو الأفكار الأداتية، فهو لا يشكل قسماً مستقلاً في فلسفة اسلافنا، وانما هو من ابتكارات المرحوم العلّامة الطباطبائي الخاصة، حيث فتح باب جديداً للبحث حول هذا الصنف

من المفاهيم. وقد اشار المرحوم مطهري في شرحه علىٰ المقالة السادسة من أصول الفلسفة والمذهب الواقعي إلىٰ هذه الحقيقة أيضاً.

استلهم المرحوم العلّامة الطباطبائي ـ كما ذكرت آنفاً ـ الأصوليين والأدباء أيضاً، حيث تلاحظ آثار خطوات بعض الحكماء، لم يحدد العلّامة الارتباط بين أفكاره وأفكار السلف، ولم يشخص حدود ما هو من ابتكاراته وما هو من عطاء الماضين.

الادراكات الاعتبارية تصديقات مجازية:

أوّل قضية هامة في نظرية المرحوم العلّامة الطباطبائي هي انه بدء بحثه من المجازات والاستعارات، ثم ذهب إلىٰ ان الأفكار الاعتبارية والأخلاقية من صنف المجازات. وفق ما يطرحه من ايضاح ـ رغم عدم نصه عليه ـ يلزم تصنيف الادراكات الاعتبارية في جنس التصديقات لا التصورات. وهذا أوّل افتراق بين نهج وروده ميدان البحث ونهج الغربيين. نعم لم يقل ان مقصوده من الادراكات الاعتبارية التصديقات الاعتبارية، لا التصورات الاعتبارية، ولكن حيث انه يعرف الادراك الاعتباري بانه (اعطاء ووسم شيء بحد شيء آخر) مما يعنى أخذ مفهوم الاسناد في تعريف الاعتبار، يتضح ان الادراك الاعتباري يلزم ان يكون من جنس التصديقات لا التصورات. ثم حينما يقول ان الادراكات الاعتبارية وهمية تتكيء وتقوم علىٰ أساس المعاني الحقيقية فهو يقصد التصورات الحقيقية. وهذه المسألة إحدىٰ القضايا التي أوقعت كثيراً من الباحثين في خطأ التقويم، فتصوروا وقوع التهافت بين قول العلّامة الطباطبائي أنْ ليست هناك علاقة استنتاجية بين القضايا الحقيقية والقضايا الاعتبارية،

وبين قوله هنا ان الادراكات الاعتبارية تتكيء علىٰ الادراكات الحقيقية. ولكن ليس هناك تهافت. نعم ليس هناك ارتباط استنتاجي بين التصديقات الاعتبارية والتصديقات الحقيقية.

يعني: ان القياس المؤلف من القضايا الحقيقية لا ينتهي إلىٰ تصديق اعتباري. كما ان القياس المؤلف من القضايا الاعتبارية لا ينتهي إلىٰ تصديق حقيقي. وقدأشار إلىٰ هذه المسألة المرحوم مطهري أيضاً بوضوح في شرحه للمقالة السادسة. ولكن كل تصديق اعتباري يقوم علىٰ أساس تصورات حقيقية. والسر في ذلك ان الإنسان لا يمكنه ـ من جهة نظر العلّامة ـ ان يصطنع بنفسه أي تصور، وكل تصور لابدّ ان تكون له نسخة واقعية في نفس الأمر، الأعم من عالم الخارج وعالم النفس، ومن ثمّ فالعلم حكاية ونافذة وعين الكاشفية، فلا بدّ ان يحكي عن شيء آخر.

الادراك الاعتباري كذب ذو أثر:

المسألة الثانية في نظرية العلّامة هي قضية عدم الارتباط الاستنتاجي بين القضايا والادراكات الحقيقية وبين القضايا والادراكات الاعتبارية. ان الادراكات أو التصديقات الاعتبارية أمور وهمية وكاذبه حسب نظر العلّامة، يعني انها قضايا اخبارية كاذبة، حيث انه يعتقد بان الادراكات الاعتبارية كذب تترتب عليه آثار، وليس كذباً لغواً. وعلىٰ هذا الأساس يمكن فرض مطابق لها، رغم أنها ليست ذات مطابق في نفس الأمر. ومن هنا فهي قضايا وليست شبه قضايا.

وسوف نرىٰ لاحقاً ان هذا الموضوع يمثل إحدىٰ نقاط الاختلاف بين

الطباطبائي وفلاسفة الغرب، الذين لا يـرون بـعض التـصديقات الاعـتبارية تصديقات بمعنىٰ الكلمة، بل يعتبرونها قضايا فارغة لا مضمون لها. وذهبوا إلىٰ ان القضية إذاكانت اخبارية يمكن ان تكون صادقة أو كاذبة. أما القضايا القيمية ـ علىٰ حدّ تعبيرهم ـ فهي أساساً ليست علماً، ولا يمكن ان تكون صادقة أو كاذبة.

الادراك الاعتباري ذو معنىٰ:

القضية الثالثة في نظرية العلّامة هي انه حينما يرىٰ ان الإدراك الاعتباري تصديق وقضية ويسميه (إدراك)، فمن المقطوع به ان تكون القضايا الاعتبارية ذات معنىٰ ومضمون. وهذه المسألة توفر لنا فرصة المقارنة، إذ أحد البـحوث الهامة في الغرب تنصب علىٰ ان هذه الجمل الأخلاقية والقيمية هل لها مـعنىٰ أم لا؟

من الواضح ان السيد الطباطبائي لم ينص علىٰ هـذا الاخـتلاف ولكـن حينما يسمي هذه الجمل قضايا، ويقول انها قـضايا كـاذبه ذات أثـر، ويـطلق مصطلح الادراك عليها، فهذه مؤشرات علىٰ انه يعتبر تلك الجمل قـضايا ذات معنىٰ.

عدم الارتباط الاستنتاجي في مادة القياس:

القضية الرابعة في نظرية المرحوم السيد الطباطبائي هي انه يفتي ـ كـما ذكرنا ـ بعدم الارتباط الاستنتاجي بين التصديقات الاعتبارية والتـصديقات الحقيقية، ولكن يجب الالتفات إلىٰ أن عدم الارتباط الاستنتاجي هذا يـرتبط بمنطق المادة، لا بمنطق الصورة.

حينما قال فلاسفة الغرب ان القياسات المؤلفة من قضايا تتحدث عما ينبغي ان يكون لا تنتهي إلىٰ قضايا تتحدث عما هو كائن، وبالعكس أيضاً القياسات التي تتحدث عما هو كائن لا تنتهي إلىٰ قضايا تتحدث عما يجب ان يكون، فقد كشفوا اللثام عن مغالطة في المنطق الصوري، وقع فيها الكثير رغم بساطتها.

لكن الذي يقوله المرحوم الطباطبائي من انه لا ارتباط استنتاجي بين الادراكات الاعتبارية والادراكات الحقيقية، يرتبط بمادة القضايا لا بصورتها. يعني: انه لم يقل ان لدينا مثل هذه المغالطة في المنطق الصوري، وان الحد الأوسط غير متكرر في هذه القياسات مثلاً، بل يقول ان طبيعة المقدمات المؤلفة من القضايا الحقيقية لا تنتهي إلىٰ قضية اعتبارية أو أخلاقية. كما هو الحال حينما نقول علىٰ وجه التحديد لا يمكن استنتاج قضية ميتافيزيقية من قضية تجريبية. أي إذا تشكل قياس من قضايا تجريبية فسوف ينتهي حتماً إلىٰ قضية تجريبية لا إلىٰ قضية ميتافيزيقية، وكذلك القياس المؤلف من قضايا كلية لا ينتج اطلاقاً قضية شخصية، وفي الجدليات إذا كان القياس مؤلفاً من قضايا جدلية لا يمكن ان نصنع من هذا القياس برهاناً، لأن مادة تلك القضايا ليست أولية أو يقينية. ومن هنا فالقياس المؤلف بلحاظ مادة القضايا من جدليات ينتج حتماً قضية جدلية لا غير. إذن! إذا اعتبرنا عدم الارتباط الاستنتاجي نقلة غير جائزة، فعدم الجواز هنا يرتبط بمادة القضايا، لا بالشروط الصورية للاستنتاج المنطقي.

القضية الخامسة في نظرية العلّامة هي انه يعتقد بان المقياس في كل

تصديق أعتباري توفره علىٰ ضرورة ووجوب، إلّا انه لم يحدد طبيعة هذه الضرورة، حيث أوضح بشكل مفصل وممتاز ان لدينا لونين من الضرورة: الضرورة الفلسفية، وضرورة أخرىٰ استعيرت من محلها الحقيقي واستخدمت في محل آخر فربطت بين العلّة واللامعلول أو بين المعلول وغير العلّة. وهذه الثانية هي الضرورة الاعتبارية.

وبعد ان اتضح ان المقياس في التصديق الاعتباري وجود ضرورة، يأتي دور الاستفهام: هل ان هذه الضرورة ضرورة حقيقية أم انها ضرورة اعتبارية؟

إذا كان الجواب بانها ضرورة حقيقية، فهذا خلاف الحق، لأن الضرورة الحقيقية تبرز في القضايا الحقيقية، لا القضايا الاعتبارية. وإذا قلنا ان مقياس التصديق الاعتباري ضرورة اعتبارية، يضحىٰ التعريف دورياً، ولا يمكن ان يكون مقياساً، لأننا عرفنا الاعتبار بالاعتبار. ومن المؤسف ان هذه القضية مبهمة في المقالة السادسة من أصول الفلسفة والمذهب الواقعي.

المسألة السادسة في فكر المرحوم العلّامة الطباطبائي هي انه ـ خلافاً للمتقدمين ـ ذهب إلىٰ ان هناك ضرورة اعتبارية بين حلقات سلسلة صدور الفعل بغية وجوبه. فحينما تبدأ السلسة من عقل الفاعل، ثم الارادة، فالقدرة، لتنتهي إلىٰ العمل هناك في البين ضرورة اعتبارية، وهذه الضرورة الاعتبارية لم يذهب إلىٰ وجودها السلف من الحكماء.

ذهب السلف من الحكماء ـ كما نعرف ـ إلىٰ ان الفاعل حينما يعزم علىٰ فعلٍ من الأفعال وينتهي هذا العزم إلىٰ عمل فهو بدءاً يصدّق بفائدة ذلك الفعل، وهذه حصة العقل، ثم يتحرك الشوق المؤكد أو الارادة (إذ اعتبرنا الارادة شوقاً

مؤكداً)، ثم يأتي دور القدرة يعني القوة النزوعية التي هي قـدرةغير مـباشرة علىٰ العمل، ثم القدرة المباشرة علىٰ العمل التي تنتشر في العضلات، وبعد ذلك يأتي دور العمل. ولكن أين هيحلقة الوصل بـين التـفكير العـقلي والاقـدام العملي؟ تتلخص هذه الحلقة في الشوق المؤكد والبعث الارادي.

إلّا ان المرحوم السيد الطباطبائي ذهب إلىٰ ان هناك فـي هـذه الحـلقة وجوباً اعتبارياً أيضاً. وهذا الوجوب هو الذي ينجب الاعتقاد بـحسن الفـعل أيضاً. علىٰ هذا الأساس فكل فعل يصدر مـن الفـاعل بـاعتبارين: أحـدهما باعتبار الوجوب، يعني الوجوب الاعتباري، والآخر باعتبار الحســن، يـعني الحسن الاعتباري. الحسن متأخر عن الوجوب والثاني متقدم عـليه. فـالعزم والاذعان والشوق والوجوب لانجاز العمل، ثم يقوم الشخص بالعمل، باعتبار حسن الفعل، حيث يبرر الفعل ويصححه.

في هذا الضوء لدينا حسنان وقبحان من وجـهة نـظر العـلّامة، حســن ينسب إلىٰ الفعل في الخارج بغض النظر عن الفاعل، وآخر الحسن الذي يسنده الفاعل حين القيام بالفعل. وكل فعل ـ سواء أكان حسناً أو قبيحاً ـ يصدر من الفاعل باعتبار حسنه واعتقاده، لكن الفعل في الخارج وبغض النظر عن الفاعل يمكن ان يكون في نفسه قبيحاً أو حسناً. وما تمّ بحثه في المقالة السادسة من أصول الفلسفة والمذهب الواقعي هو الحسن والوجـوب الفـاعلي فـقط، أي الحسن والايجاب الذي ينسبه الفاعل لفعله حـين القـيام بـالعمل. يـعني: ان العلّامة أوضح آلية صناعة الاعتبار لدىٰ الإنسان، وكيفية بناء الأخلاق واعتبار الحسن، بغض النظر عن تحديد الاعتبار المقبول والمبرر والاعتبار المرفوض

واللامبرر. بل اكتفىٰ ببيان ان بني الإنسان حينما يقومون بعمل يأخذون بتبريره لأنفسهم وايجابه، حتىٰ ولو كان الفعل قبل القيام بـه مـحرماً وقـبيحاً بـحكم أسباب ودلائل. يعني ان بحثه هناك ليس بحثاً أخلاقياً ـ كما قلنا ـ ولم يتصدَّ لايضاح الفضيلة والرذيلة ومعيار الحسن والقبح، بل يدخل بحثه في دائرة علم النفس والمعرفة البشرية، ولذا صرّح وأشار في رسالته التي كتبها باللغة العربية حول الاعتبارات: «هذه المباحث أشبه بان تتفرع علىٰ علم النفس».

اما البحث عن حسن وقبح الفعل في نفسه، الذي يـمثل مـحور نـقاش العلّامة للأشاعرة والمعتزلة، فقد طُرح في (الميزان في تفسير القـرآن). حـيث يدور البحث حول: هل ما يفعله الله حسن؟ هل كل ما يـفعله الله حسـن أم ان الحسن هو ما يفعله الله؟ وهذه هي المسألة الخالدة في الفلسفة التي ابتدأت منذ سقراط والتهب البحث فيها بشكل عجيب بين المتكلمين المسلمين منذ القرن الأوّل للهجرة ولا يزال البحث فيها ملتهباً. علىٰ أي حال يبقىٰ التمييز بين حسن الفعل في نفسه واعتبار الحسن من قبل الفاعل تمييزاً هاماً، وقدطرحه العلّامة الطباطبائي، ولا بد من أخذ هذا التمييز بنظر الاعتبار حين قراءة فكره.

المسألة السابعة هي ان الادراكات الاعتبارية ليس لها أحكام الأفكـار الحقيقية، أي ان ما نذهب إليه بصدد التصديقات الحقيقية كتقسيمها إلىٰ بديهية ونظرية، وإلىٰ واجب وممكن وممتنع (ما يقع في جهة القـضية)، لا يأتـي فـي مورد التصديقات الاعتبارية. وعلىٰ هذا الأساس يـجوز تأخـر الشـرط عـن المشروط في الأحكام الاعتبارية، لكنه في الأمور الحـقيقية مـحال مـطلق.. وهكذا وعن هـذا الطـريق سـجل العـلّامة مـلاحظات واعـتراضـات عـلىٰ

استدلالات علماء أصول الفقه، حيث خلطوا بشكل كبير بين الاعتبار والحقيقة.

المسألة الثامنة هي: هل اطلاق العلامة لمصطلح الادراك علىٰ الأفكار الاعتبارية اطلاق سليم أم لا؟

قلت ان الادراك الاعتباري يلزم ان يفهم بمعنىٰ التصديق لا بمعنىٰ التصورات الاعتبارية اما الآن فعلينا ان نرىٰ: هل أذهاننا أثناء التصديق الاعتباري تتوفر علىٰ ادراك جديد، أم أنها تقوم بفعل جديد غير ادراكي فحسب؟

الاعتبار ـ من وجهة نظر السيد الطباطبائي ـ لون من استعارة المفاهيم وتغيير مواضعها. الاعتبار هو الحسبان والتخيل والفرض. فحينما تقول: «اعتبرت فلاناً أسداً» فهذا يعني انك تحسبه أسداً، وهو ليس بأسد ولكن فُرض أسدٌ، هذا هو معنىٰ الاعتبار. التصور الأولي للأسد وفلان تصور حقيقي عندنا، وما يقوم به المعتبر ـ علىٰ حد تعبير العلّامة ـ هو اسناد حدّ موجودٍ إلىٰ موجود آخر، وهو لون من احلال شيء محل آخر. وهذا الاسناد هو عين ما اعتبره السلف من الحكماء بأنه شأن من شؤون القوة المتخيلة.

علىٰ أساس التصنيف الفلسفي لقوىٰ النفس الحيواني الباطنة التي تدرك بآلة هناك قوة تسمّىٰ القوة المتخيلة، التي يطلق عليها لدىٰ الإنسان المفكرة، عملها التصرف في ادراكات القوىٰ الأخرىٰ. ذهب المشائون عامة إلىٰ ان عمل هذه القوة ليس ادراكاً، والغزالي وأمثاله ذهبوا إلىٰ عدم صحة ادراج هذه القوة في قائمة القوىٰ المدركة، بل يجب ادراجها كجزء من القوىٰ المحركة، لأن

علمها التصرف والتحريك لا الكشف والادراك، فهي تـقوم بـتركيب المـفصل وتفصيل المركب، لا التجريد والانتزاع... وحينما ننسب تصوراً إلىٰ تصور آخر في وهمنا وخيالنا، فنحن هنا نركب أو نجزيء، دون ان يكون لهـذا التـركيب والتحليل مطابق في عالم الخارج، ونحن نقوم بهذا العمل بتصرف منا وبأيدينا. وبالضبط كالعمل الذي نقوم به في باب المجاز والاستعارة. وفي هـذا الحـال نحن فى الواقع لا ندرك ولا نكتشف جـديداً، بـل نـقوم بـلون مـن التـحليل والتركيب. يعني: ان التخيل فعل من أفعالنا، وليس ادراكاً من ادراكاتنا، ونحن فيه فعالون ولسنا بمنفعلين.

بصدد الموضوع المتقدم هناك خلاف بين الفلاسفة، فإذا راجعنا نـظرية شيخ الاشراق فعلينا ان نطلق علىٰ ذلك الفعل مصطلح «الادراك»، حيث ذهب في حكمة الاشراق إلىٰ ان عمل القوة المتخيلة هو التصرف والادراك معاً. لكن حكماء المشّاء بعامة لا يعتبرون هذا العمل لوناً من الادراك، بـل هـو تـصرف محض. إذن رأي المرحوم العلّامة الطـباطبائي هـنا يـختلف عـن رأي عـامة حكماء المشاء، لأن وسم المجازات بانها ادراك وتصديق يـعني الاقـرار بـان القوة المتخيلة بمكنها الادراك أيضاً.

هل لدىٰ الحيوانات ادراك اعتباري؟

ذهب المرحـوم السـيد الطـباطبائي إلىٰ ان الاعـتبار شأن مـن شـؤون الكائنات الحية الشاعرة. وفي هذا الضوء يُفتح أمام البحث باب واسع، حـيث يبدو ان العلّامة يعتقد بقدرة الحيوانات علىٰ الاعتبار. وإذا كانت الحـيوانـات قادرة علىٰ صناعة الاعتبار والمجاز حينئذ ستتغير نظرتنا للـحيوانـات، وقـد

يمكن عندها القول ان الحيوانات يمكن ان تتحمل مسؤولية التكليف أيضاً.

وهذه المسألة أيضاً إحدىٰ نقاط الخلاف بين المرحوم مطهري والسيد الطباطبائي، حيث صرح بانه لا يوافق علىٰ هذا الجزء من نظرية العلّامة. والمؤسف هنا ان السيد الطباطبائي لم يفصّل البحث حول هذا الجزء، لكن مدلول كلماته ومفاد حديثه هو ما عرضناه. ويبقىٰ السؤال: كيف تمّ للعلامة القول بان الحيوانات قادرة علىٰ الاعتبار والمجاز؟ سؤالاً محيراً يصعب اثباته، ومحلاً لبحث طويل علىٰ كل حال.

أما بالنسبة إلىٰ الحسن والقبح الذي يسند للفعل في نفسه فللعلامة بحوث في هذا المجال فيكتابه (الميزان في تفسير القرآن). وأهم هذه البحوث البحث الذي جاء في سورة الأعراف، في التعقيب علىٰ الآيات المتعلقة بخلق آدم وسجود الشيطان، حيث نقل هناك بالتفصيل شبهات الإمام الفخر الرازي، التي هي شبهات الأشاعرة. ونقل عنه قوله ان الأنس والجن لو اجتمعت لعجزت عن الاجابة علىٰ اشكال خلق الله للشيطان وامهاله إلىٰ يوم القيامة، إلّا إذا أقرّت ان الحسن والقبح ليسا عقليين.

الموضع الآخر لبحث العلّامة هو ما جاء في المجلد السابع من الميزان في تفسير سورة الأنعام، حيث فتح الباب أمام بحث فلسفي عبر بيان معنىٰ الحكم الآلهي، وقد ضمّنه البحث حول الحسن والقبح. وله بحوث أخرىٰ في باب المصلحة والغاية في الفعل الآلهي، وله ايضاحات جيدة ومختصرة تعقيباً علىٰ آيات مطلع سورة إبراهيم.

أهم أدلّة العلّامة في تفسير الميزان علىٰ ان الحسن والقبح أمران

اعتباريان، وليسا من الصفات الواقعية للأفعال هو: ان الفعل الواحد يمكن ان يتصف بصفة القبح، وهذا الفعل نفسه بأوصافه يمكن ان يتصف بصفة الحسن. وهذا دليل علىٰ ان صفات الحسن والقبح من اعتبارنا وليست كشفاً حققناه في عالم صفات الأفعال. وإلّا فسنقع في تناقض. أجل هناك كثير من الأفعال ذات صورة خارجية متطابقة، مثلاً الزنا والنكاح، أو الكذب والصدق. فالقول الكاذب والقول الصادق من حيث هما عملان وطاقتان ليس هناك أي فرق بينهما. ومن هنا فحينما نصف أحدهما بالحسن والآخر بالقبح، فهذا الحسن والقبح مأخوذ من موضع آخر، ثم نسب إلىٰ الفعل. وقد أكد العلّامة بالخصوص علىٰ انه ليس هناك لهذه الأوصاف الاعتبارية وجود في عالم التكوين، وحذّر من وهم الذهاب إلىٰ ان هذه الصفات تتحقق في عالم الخارج والتكوين.

المثال الآخر الذي ضرب في هذ المجال: (رئاسة زيد)، الرئاسة ـ كما تعرفون ـ أمر اعتباري، وهو من الأمور الاعتبارية بعد الجامعة أيضاً من وجهة نظر المرحوم الطباطبائي، أو حينما نقول: (زيد رئيس) أي علىٰ الرأس، فالرأس ـ حسب وجهة نظر السيد الطباطبائي ـ ذو معنىٰ حقيقي، وزيد بهذا المعنىٰ ليس رأساً، ولكن حينما نستعير هذا المعنىٰ من محله الحقيقي وننسبه لزيد، فسوف يتوفر زيد علىٰ معنىٰ اعتباري ومجازي. من هنا فوصف زيد بالرئاسة لون من الاعتبار، لكنّ زيداً في عالم الخارج زيد، وليس رئيساً ولا مرؤوساً. بل هذان الوصفان أمران اعتباريان، فالباري تعالىٰ لم يخلق زيداً رئيساً ولا مرؤوساً أيضاً، فالاعتباريات لا يتعلق بها الجعل والخلق أيضاً.

في هذا الضوء يعتقد العلّامة ان الحسن والقبح وسائر العبارات المناظرة

كرئاسة زيد، ليس لها أثر في عالم التكوين. انـما تـوجد جـميعها فـي عـالم الاعتبار فحسب. وحقيقة الاعتبار هي ان تحسب غير الالف ألفاً، وغير الرأس رأساً وغير القائم بالغير قائماً بالغير، وغير الأسد أسداً، وغير الدال دالاً (وضع الألفاظ). هذا هو مقياس الاعتبار لدىٰ الطباطبائي.

عـرضنا حـتىٰ الآن بـاختصار الأسس والأفكـار الهـامة للـمرحـوم الطباطبائي في مجال الادراكات الاعتبارية أو الأفكار الانشائية والقيمية. وآن لنا ان نقوم بشيء من التحليل لهذه الأفكار ومقارنتها بأفكار الآخرين:

بدءاً ينبغي علينا تحليل وايضاح مسأله فـي نـظرية المـرحـوم السـيد الطباطبائي، وإليك ايضاحها وفق الطريقة التالية: هـناك نـظرية طـرحت فـي الغرب منذ ماركس، ولم يأت طرحها في اطار البحث حول فلسفة الأخـلاق، ولكن كان لها أثـر عـميق عـلىٰ فـلسفة الأخـلاق، وهـذه النـظرية هـي: ان الأيديولوجية بعامة بناء فوقي، والنظام الاقتصادي بناء تـحتي. أي ان الفكـر البشري في خدمة أسلوب الحياة ونظام الاقتصاد البشري، والبشر يفكر كـما يعيش، وليس العكس. وبتعبير آخر تمثل الأخلاق وفلسفتها توجيهاً عـقلانياً لأسلوب حياة البشر[1].

---

(١) وعلىٰ حد تعبير مولوي:

بر سر هر ريش جمع آمد مگس — تا نبيند قبح ريش خـويش كس
آن مگس انديشه ها وآن مال تو — ريش تو آن ظـلمت احـوال تـو

*

يـــجتمع الذبــــاب عــلىٰ اللـحىٰ — ليغفل الإنسان عن مشاهدة قبح لحـيته
والذبــاب هـو الأفكـار وهـي مـلكك — أمــا لحـيتك فـهي ظـلمات بـاطنك

وهذا التوجيه العقلاني يُدعىٰ لدىٰ ماركس بالايديولوجية. يستثني ماركس العلوم الطبيعية التجريبية، وسائر ما جاء تحت عنوان: الحقوق، والفلسفة، والأساطير، وعلم الأخلاق... كل ذلك أجزاء الايديولوجية، وكلها حسب ماركس بنىٰ فوقية، وليس لها تاريخ ومنبع مستقل، وهي تبدي لنا صورة العالم مقلوبة بشكل ما. أي بدلاً من ان تقول لنا كان أوّلاً وضع خارجي، ثم وقع موقع التحسين والتبرير العقلاني، تبدي لنا كأن هذا الوضع كان حسناً ومبرراً، ولذلك اصبح مورداً للعمل والتنفيذ.

في هذا الضوء تتغير الأخلاق تبعاً لتغير المجتمعات، ويحسب الآدميون ما هم عليه أموراً حسنة، وما هو مكروه ومرفوض أخلاقاً سيئاً. للمرحوم السيد الطباطبائي تحليل بشأن ظهور علم الأخلاق والادراكات الاعتبارية، وكأنه يسير في نفس الخط المتقدم.

يعتقد العلّامة الطباطبائي ان حوافزنا ودوافعنا تنسجم وتتعاضد مع قوانا الفعالة. والحوافز هي التي توقظ في أذهاننا طلب الأشياء، فحينما تتحرك رغبة وميل الفرد للأكل، يظهر في ذهنه «يجب ان أشبع». لكننا بحاجة إلىٰ لونين من الأدوات بغية أداء الأعمال: الأدوات الخارجية، وهي القوىٰ الفعالة (الباصرة، الغاذية...)، وبنيتنا الجسدية (وأدوات نستخدمها لادامة فعالية البنية الجسدية، فنستخدم، السكين والفأس والمكنسة والتلفون...)، ولون آخر من الأدوات التي تنتمي إلىٰ جنس الفكر، والفارق بين البشر والحيوانات يكمن في ان البشر يبني أدواته، ويمارس عمله بها، علىٰ ان قدرته علىٰ صناعة الأدوات كبيرة جداً، ويصنع حتىٰ تلك الأدوات التي هي من جنس الفكر والوعي، بغية تيسير

أهدافه. وهذا اللون من الأدوات الفكرية التي نصنعها نحن ونستخدمها هي ادراكات اعتبارية مثل «يجب ان اشبع». إذن فالادراكات الاعتبارية في المرحلة الأولىٰ توصلنا إلىٰ أهدافنا، وهي بمثابة جسر توصل بين بواعثنا وقوانا الفعالة وبين عالم الخارج. ثم في المرحلة الثانية تمثل المبرر لمطالبنا. يعني كل فعل تبعثه دوافعنا ونريد انجازه سوف يبرره عقلنا العملي، بحيث اننا نقوم بكل الأفعال باعتبار واعتقاد وجوبها وحسنها.

إذن! يلعب العقل ـ من وجهة نظر العلّامة ـ دور المبرر للأفعال التي دُفعنا لانجازها، وكل الأفعال تصدر علىٰ هذا النحو، وعليه فالحسن والقبح تابع لرغباتنا وحاجاتنا، لا ان حاجاتنا ورغباتنا تابعة لهما، ومن هنا ينتج ان ليس لدينا حسن وقبح مطلق ومن ثمَّ ليس لدينا أخلاق مطلقة، والفضيلة والرذيلة أسماء لأشياء أخرىٰ نَسِمُ بهما ما نريد وما نكره. كما ينتج أيضاً انه إذا لم يكن الإنسان موجوداً فلا وجود أيضاً للحسن والقبح، وإذا كان الآدميون علىٰ نحو آخر من الخلق فسوف يكون لأشياء الكون حسن وقبح آخر، فتبعا لحاجات ومتطلبات الآدميين سوف تطرح فضائل ورذائل أخرىٰ، ومن الممكن علىٰ سبيل المثال ان يكون العدل قبيحاً والظلم حسناً وهكذا...

ايضاحات العلّامة بصدد (اعتبار حسن العدل) يؤكد النتيجة المتقدمة، فهو يقول: يطلب الإنسان دائماً بهدي الطبيعة والتكوين منفعته (اعتبار الانتفاع) ولأجل منفعته يريد النفع للجمع (اعتبار الجامعة)، ولأجل نفع الجميع يطلب العدل الاجتماعي (اعتبار حسن العدل وقبح الظلم)[1].

(١) أصول الفلسفة المنهج الواقعي: ج ٢، ص ١٩٩.

علىٰ هذا الأساس يضحي العدل حسناً تبعاً لطلب الآدمي منفعته، وان لم يكن الآدمي طالباً لمنفعته فالعدل سوف لن يلازم الحسن بل سيتوفر علىٰ وصف أخلاقي آخر. ومن الواضح تعارض هذا الرأي مع آراء الأخلاقيين عامة. مضافاً إلىٰ ذلك يستحيل اطلاقاً ان نعرف ـ في ضوء هذه النظرية التي تذهب إلىٰ نسبيه الأخلاق ومجازيتها ـ طبيعة طلب المنفعة لدىٰ الآدمي هل هي حسنة أم قبيحة؟ وما هي طبيعة ميول الآدمي وحوافزه التي تدفعه إلىٰ العمل، ومن ثمّ يعتبر الحسن والوجوب، هل هي حسنة أم قبيحة؟ ثم ما هو حكم القيم الأخرىٰ كالأيثار والتضحية؟ وكيف نحكم بحسنها؟ وما هي البواعث الإنسانية النفعية التي تنتج هذه القيم؟

إذا كان الأمر علىٰ هذا الحال فعلينا ان نفتش آثار العلّامة لنتعرف علىٰ مفهوم الفضيلة الإنسانية لديه. حيث اننا نعرف عن علمائنا الأخلاقيين انهم جميعاً يذهبون إلىٰ ان القوة الشهوية والقوة الغضبية تابعتان للقوة العاقلة، والأخيرة ليست مبرراً وخادماً لميول القوتين، بل[1] بالعكس يلزم ان تكون

---

(١) وعلىٰ حدّ تعبير جلال الدين الرومي (مولوي):

عقل ضد شهوت است اى بهلوان   آنكه شهوت مى تند عقلش مخوان

أي: العقل ضد الشهوة أيها البطل وما تنسجه الشهوة لا تعده عقلاً.

يحسن الالتفات هنا إلىٰ الشبه الكبير بين مقولة العلّامة الطباطبائي هنا وآراء هيوم. أشار هيوم في كتاب العواطف الواضحة إلىٰ مقولة الفلاسفة والأخلاقيين بشأن الصراع بين العاطفة والعقل، وأكد ان هذة المقولة التي تكررت كثيراً واهية ولا دليل عليها. وليست هناك أيّة علاقة تضاد وتدافع بين القوة المدركة والقوة المحركة. بل إذا كانت هناك رابطة بينهما فهي ان العقل عبد مطيع للعواطف. وأساساً كيف يمكن التخاصم بين القوة التي عملها الكشف بل عين الكشف والحكاية، والقوة التي هي عين الواقع الخارجي؟ كما ان التخاصم ممتنع بين المرئيات والمسموعات.

لاحظ: Atratise of human Nature, D. Hume, book ii, passions, section 3, (Penguin 465. books 1969) PP 460 -

حاكمة وموجهة لهما، وهي التي تحكم بالصحة أو الخطأ علىٰ افعالهما. وإذا قلنا (يجب تربية القوة الغضبية والشهوية وتهذيب الميول والدوافع لكـي لا تـدور مدار القبائح والمنكرات، فتطلب من الآدمي ما لا ينبغي) فهذه المقولة ليس لها أي مبرر في النظام الأخلاقي للمرحوم العلّامة الطباطبائي. فلِمَ يـجب تـربية القوة الغضبية والشهوية؟ ثم نفس هذا الوجوب من أي القوىٰ الفعالة يترشح؟ وإذا كانت له قوة يترشح منها، فَلِمَ يلزم ان يترجح مـطلوب هـذه القـوة عـلىٰ مطلوبات القوىٰ الأخرىٰ؟ ثم ما هي الأمور والمطلوبات القـبيحة والمـنكرة، ومن أين يأتي قبحها؟ وهل ان للـحسن والقـبح ـ غـير رغـبة وعـدم رغـبة الآدمي ـ مصدراً ومبدأً آخر؟ وأسئلة أخرىٰ من هذا الطراز.

من المقطوع به ان المرحوم السيد الطباطبائي ـ علىٰ أساس معرفتنا به وعلىٰ أساس ما تدل عليه سائر آثاره ـ لا ينبغي ان يذهب إلىٰ القول بان فضيلة الإنسان تكمن في انجاز كل ما تريده النفس الحيواني لكن يبدو من التـحليل الذي قدمه لظهور الضرورات وكيفيةالأقدام علىٰ الأعمال انه انـتهىٰ إلىٰ هـذا الموقف! وتلك الابهامات والنتائج المكروهة دفعت المرحوم الشيخ مـطهري ليسم في دروسه الأخلاقية نظرية المرحوم الطباطبائي بأنها ـ علىٰ الظاهر في الحد الأدنىٰ ـ نظرية ذاتية ومادية. وحاول المرحوم مطهري الخروج من هـذا المأزق عبر طرح «أنا العليا» و«أنا السفلىٰ»، وسعىٰ لاثبات ان الحسن صـفة لمطالب «الأنا العليا» وليست صفة لكل مطلب. لكن طرح المرحـوم مـطهري نفسه لم يقم علىٰ بناء محكم، ذلك لأن التمييز بين «الأنا العليا» و«الأنا السفلىٰ» يقوم علىٰ أساس قيم أخلاقية قبلية. يعني ان القبيح والحسن يجب ان يكـون

معرفاً قبل الأنا العليا والسفلیٰ، لكي تكون «الأنـا العـليا» ذات فـضائل، وإلّا سوف لا يكون هناك تفاوت بين الأنا العليا والسفلیٰ، ولا ينبغي ان نضع فـرقاً بين مطالبهما[1].

لا يتفق المرحوم السيد الطباطبائي في مجال الحسن والقبح العقليين مع الاتجاهين الأشعري والمعتزلي، بل يعتقد بان الأمر بين أمـرين، ولا يـریٰ ان الباحث ليس أمامه مفرٌ من الالتزام باحدیٰ النظريتين. مسألة الحسن والقـبح العقلي ـ كما تعرفون ـ لها فروع كثيرة: مسألة نفي العبث عن أفعال الله تعالیٰ، وانـها ذات غـرض، مسألة اللـطف، مسألة الآلام والتـعويض، مسألة تـابعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد، مسألة وجود الشيطان، وجـوب شكـر المنعم، وكثير من المسائل الأخریٰ التي جاءت في كتب السـلف مـن عـلماء الكلام. ومن خلال الإيمان بالحسن والقبح العقلي أو عدم الإيمان به يـتحدد مصير جميع هذه المسائل.

يعتقد العلّامة في دراساته التفسيرية بضرورة اختيار الطـريق الوسـط، وهو نفس الطريق الذي ركبه الحكماء، وان المـصلحة والمـفسدة ليست مـن مباديء فعل الباري تعالیٰ، فالغرضية ليست من مبادئ فعل الله تـعالیٰ، يـعني انها ليست محركة لله تعالیٰ نحو الفعل، كما هو الحـال بـالنسبة لنـا حـيث ان الغائية أو الحسن والقبح جزء من مبادئ فـعلنا وتـركنا. أجـل فـالأمر عـلیٰ عكس ذلك بالنسبة للباري تعالیٰ، فالمصلحة والغرض والحسن أمور تـنتزع

---

(١) لاحظ: ذكریٰ الشهيد مطهري: ج ١، «الخلود والأخلاق»، اشراف عبد الكريم سروش، عام ١٣٦٠ هجري شمسي.

من فعله تعالىٰ.

هذا هو جوهر ما أفاده العلّامة، وهذا الرأي ـ كما تعرفون ـ ليس مطابقاً تماماً لرأي المعتزلة الذين ذهبوا إلىٰ القول بان الحسن والقبح ذاتيان للأفعال. وليس مطابقاً لرأي الأشاعرة الذين يرون العالم بشكل مطلق خالياً من الحسن والقبح، ولا يقبلون بمعنىٰ من المعاني الحسن والقبح العقليين (المعنىٰ الأوّل والثاني للحسن والقبح عبارة عن الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة، وهو في الواقع ليس أمراً اعتبارياً، والمعنىٰ الثالث الذي هو محل النزاع عبارة عن استحقاق الثواب والمدح والعقاب والذم). علىٰ أي حال يتخذ رأي المرحوم السيد الطباطبائي موقعاً وسطياً بين هذه الآراء[1].

---

(١) «فلله سبحانه في خلقه وأمره أغراض، وان كان لا يستكمل بأغراض أفعاله كما نستكمل نحن بأغراض أفعالنا لكنه سبحانه لا يتأثر باغراضه. وبعبارة أخرىٰ الحكم والمصالح لا تؤثر فيه تعالىٰ كما ان مصلحة الفعل تؤثر فينا فيبعثنا تعقلها نحو الفعل ونرجح الفعل علىٰ الترك، فانه سبحانه هو القاهر غير المقهور، والغالب غير المغلوب، يملك كل شيء ولا يملكه شيء، ويحكم كل شيء ولا يحكم عليه شيء، ولم يكن له شريك في الملك ولا ولي من الذل، فلا يكون تعالىٰ محكوماً بعقل بل هو الذي يهدي العقل إلىٰ ما يعقله، ولا تضطره مصلحة إلىٰ فعل ولا مفسدة إلىٰ ترك بل هو الهادي لهما إلىٰ ما توجبانه.

فالغرض والمصلحة منتزعة من مقام فعله بمعنىٰ ان فعله يتوقف علىٰ المصلحة لكنها لا تحكم في ذاته تعالىٰ ولا تضطره إلىٰ الفعل، فكما انه تعالىٰ إذا خلق شيئاً وقال له: كن فكان كزيد مثلاً انتزع العقل من العين الخارجية نفسها انها ايجاد من الله تعالىٰ ووجود لزيد وحكم بان وجوده يتوقف علىٰ ايجاده، كذلك ينتزع العقل من فعله تعالىٰ بالنظر إلىٰ ما أشرنا إليه من صفاته العليا انه فعله وأنه ذو مصلحة مقصودة ثم يحكم بان تحقق الفعل يتوقف علىٰ كونه ذا مصلحة.

فهذا هو الذي يعطيه التدبر في كلامه تعالىٰ في كون أفعاله مشتملة علىٰ الحكم والمصالح متوقفة علىٰ الاغراض، والمتحصل من ذلك ان له تعالىٰ في أفعاله أغراضاً لكنها راجعة إلىٰ خلقه دونه.

وملخصه ان غرضه في فعله يفارق اغراضنا في أفعالنا من وجهين: أحدهما انه تعالىٰ

←

نأتي الآن إلىٰ مقارنة نظرية المرحوم العلّامة بآراء حكماء الغرب المعاصرين. الموضوع الأوّل في هذه المقارنة هو موضوع التصورات الاعتبارية، التي يصطلحون عليها «التصورات المعيارية». Normative valuational, ethical, prescyiptive.

في ضوء نظرة السيد الطباطبائي ـ كما ذكرنا ـ ليس هناك وجود للتصورات الاعتبارية والمعيارية. والحسن ذاته تصور معرّف (= الملائم للقوة الفعالة)، وصفة إضافية متىٰ ما أخذت من موضعها لتستخدم في موضع آخر توفرت علىٰ معنىً مجازي وأخلاقي. وهذا الكلام ذاته يجري في «الوجوب» أيضاً. فقد أكد العلّامة علىٰ اننا إذا استخدمنا الضرورة الفلسفية في غير محلها، أي استخدمناها في مورد حادثتين ليست بينهما علاقة عليّة، فلا بدّ من ان تكون اعتبارية. وعندئذٍ ليست هناك ضرورة حقيقية. إذن! فالوجوب أمر معرّف أيضاً. وهذه إحدىٰ نقاط اختلاف العلّامة مع فلاسفة الغرب. فهذه الأمور لدىٰ بعض حكماء الغرب لا تقبل التعريف[1] ولا تتحول إلىٰ تصورات

← لا يستكمل باغراض أفعاله وغاياتها بخلافنا معاشر ذوي الشعور والارادة من الإنسان وسائر الحيوان، وثانيهما ان المصلحة والمفسدة لا تحكمان فيه تعالىٰ بخلاف غيره.

واما النزاع المعروف بين الأشاعرة والمعتزلة في ان أفعال الله معللة بالاغراض أم لا؟ بمعنىٰ انه تعالىٰ هل هو محكوم بالمصلحة الواقعية في فعله بحيث ان المصلحة ترجح له الفعل علىٰ الترك ولولاها لم يكن له ليفعل؟ أو انه لا غاية له في فعله وانما يفعل بارادة جزافية من غير غرض؟

فذلك مما لا يهدي إلىٰ شيء من طرفيه النظر المستوفىٰ والحق خلاف القولين جميعاً، وهو أمر بين الأمرين كما أشرنا إليه». الميزان: ج ١٢ ص ٥ ـ ٧. الطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ

1 - Undefinable.

بسيطة[1]. فلا يمكن تحليلها إلىٰ أجزاء، ولا يمكن تعريفها علىٰ أساس الجنس والفصل أو سائر الصفات الأخرىٰ، بـل لا بـدّ ان يكـون تـصورها بـالحدس والبداهة، وحينئذٍ قد يعي معناها الفرد أو لا يعي.

أكد «مور»[2] في كتابه المهم «أصول الأخلاق الصادر عام ١٩٠٣م»[3] علىٰ: ان صفة «الحسن» لا تعادل أية صفة أخرىٰ سواء أكانت مركبة أم بسيطة، ومن هنا لا يمكن تعريفها، وحينما يقال «الأمر كذا حسن» فهذه القضية تركيبية دائماً وليست تحليلية، وموضوعها ليس عين محمولها اطـلاقاً. فـهو لا يـعد «الحسن أساساً صفة طبيعية، واعتبارها معادلاً للـصفة الطـبيعية (أو مـا بـعد الطبيعية) مغالطة مهلكة أدت إلىٰ القضاء علىٰ كثير من النظم الأخلاقية. يسمّي هذه المغالطة مـغالطة المـذهب الطـبيعي[4]، فـي الوقت ذاتـه يـرىٰ مـور ان «الحسن» صفة واقعية وخارجية[5]، علىٰ ان ادراكها لا يتم إلّا حدساً. وفي هذه النقطة الأخيرة يختلف رأيه مع رأي المرحوم العلّامة الطباطبائي أيضاً. مدرسة مور وروس[6] تدعىٰ المدرسة الحدسيّة[7].

علىٰ ان ننبه إلىٰ ان الحسـن والقـبح ـ فـي نـظام العـلّامة الطـباطبائي الأخلاقي ـ يتعلق بالأفعال والوسائط، لا الغايات والمـقاصد. أمـا لدىٰ مـور

---

1 - Unanaly zable.

2 - G. E. Moore. فيلسوف انجليزي معاصر، أستاذ راسل.

3 - Principia ethica.

4 - naturalistic fall acy.

5 - Objective.

6 - O.Ross.

7 - Intuilionsim.

فصفة الحسن يمكن ان تتعلق بكل شيء أعم من الأفعال وغير الأفعال والوسائط والغايات.

الموضع الثاني في هذه المقارنة هو ان لدينا نوعين من الحسن والقبح ـ حسب وجهة نظر العلّامة الطباطبائي ـ أحدهما صفة للفعل في نفسه والآخر صفة للفعل باعتبار صدوره من الفاعل. ومثل هذا التمييز لا نجده لدىٰ حكماء الغرب. أو علىٰ الأقل لم أجده أنا. نعم ذهبوا إلىٰ وجود معانٍ متعددة للحسن، لكنهم لم يذهبوا إلىٰ نظير هذا التمييز.

لكن الذين ذهبوا إلىٰ ان الحسن صفة خارجية علىٰ قسمين: قسم نظير مور، حيث ذهب إلىٰ ان الحسن صفة خارجية للشيء لكنها غير طبيعية وغير ميتافيزيقية. والقسم الآخر ذهبوا إلىٰ ان الصفة خارجية وطبيعية، أمثال بنتام[١]، وميل[٢]، فقد ذهبوا إلىٰ ان حسن الشيء عين كونه مفيداً. أي ان الحسن صفة خارجية واضافية. وهؤلاء أصحاب مذهب المنفعة[٣] (الحسن = النفع للأكثرية)، وقد وجه له مور انتقادات صريحة وقوية. واختلاف وجهة نظرهم مع نظرية السيد الطباطبائي واضح تماماً.

نصل الآن إلىٰ بحث أكثر أهمية، وهو ما طرحه الفلاسفة الوضعيون وهو: هل الأحكام والقضايا المعيارية والاعتبارية ذات معنىٰ ومضمون أم لا؟ هذه الأحكام من وجهة نظر السيد الطباطبائي ذات معنىٰ وتُدعىٰ ادراكاً وتصديقاً.

---

1 - Bentham.

2 - Mill.

3 - utilitarianism.

خلافاً للوضعيين عموماً الذين يرون ان القضايا ذات المعنىٰ هي تلك القضايا التي يمكن التحقق منها تجريبياً[١] اما التي لا يمكن التحقق تجريبياً منها فهي خالية من المعنىٰ.

وفق المقياس أعلاه لا معنىٰ للقضايا الاعتبارية الأخلاقية والانشائية ـ علىٰ ان اطلاق مصلطح القضية عليها أمر صعب ويطلق عليها مصلطح شبه قضية[٢]، إذ ان جملة «يجب عليك ان تذهب» لا يمكن التحقق منها واختبارها. ولكن إذا لم يكن لهذه الأحكام معنىٰ: فلِمَ تكون مؤثرة؟ يجيبون علىٰ هذا الاستفهام بان التأثير لا يرتهن دائماً بكون الحكم ذا معنىٰ. فأنت أحياناً قد تصرخ صرخة لا معنىٰ لها، لكنها تؤثر علىٰ الآخرين. يمكنك ان تتأوه، حيث ليس لهذا الفعل دلالة لفظية، لكنه يؤثر علىٰ الآخرين، أي: يمكنك ان تنقل احساساتك ومشاعرك إلىٰ الغير عن هذا الطريق، فتعبر عن حبك أو بغضك لعملٍ ما.

تعد القضايا الأخلاقية لدىٰ الوضعيين عامة ولدىٰ فلاسفة البلدان الناطقة بالانجليزية علىٰ أثر أفكار الفرد آير[٣] قضايا ليس لها معنىٰ، وهي بمثابة الصرخات[٤] التي تنطلق من حناجر الأفراد، وتفصح عن عواطفهم وميولهم للآخرين. نظير صرخة الآدمي من الألم، فهذه الصرخة لا معنىٰ لها سوىٰ انها تشير إلىٰ ان الآدمي متألم. كما هو الحال حينما تقول «السرقة عمل

---

1 - Verifiable.

2 - Pseudo proposition.

3 - A . J. Ayer.

4 - Avowal.

قبيح»، فهذا القول يشبه تماماً صرختك التي يفهم منها المراقب انك تكره السرقة. إذن فهذه الأقوال لا معنىٰ لها، لكنها مؤثرة.

علىٰ ان من الواجب ان نلتفت إلىٰ ان الجمل المعيارية ـ في تلك المدرسة التي تُدعىٰ المدرسة الانفعالية أو العاطفية[1] ـ عين بروز العواطف، وليست معلولات عقلانية للعواطف ولست معانياً حاكية عنها.

حينما نقارن رأي المرحوم العلّامة الطباطبائي مع هذه النظرية، فالعلّامة يرىٰ ان الاعتباريات وبيان الحسن والقبح تابعة لعواطفنا، وليست عينها. ويرىٰ ان دوافعنا تستخدم العقل العملي، وتنتهي إلىٰ مقام العمل عن طريق خلق مضمون ادراكي[2] وخلق ضرورة وحُسن. أماالوضعيون فيرون ان دوافعنا وحدها هي التي تعمل، وتجرنا إلىٰ انجاز الفعل، دون العبور عن طريق قناة العقل العملي، لذا فما نعبر عنه تحت عنوان الحسن والقبح الأخلاقي ليس له معنىٰ ومضمون ادراكي، بل مجرد تعبيرات وتجليات لما نحب ونكره ولمذاقنا وعواطفنا الشخصية فحسب. خصوصاً إذا مزجنا بين الوضعية وولدها المشروع (النظرية السلوكية)[3]، حيث يضحي عندئذ التأوه والصرخة وخمش الوجوه عين الاحساسات والعواطف، وليست أفعالاً صادرة عن العواطف والاحساسات.

إلىٰ جانب أولئك الذين ذهبوا إلىٰ ان القضايا الأخلاقية لا معنىٰ لها،

1 - emotivism.

2 - Cognitive content.

3 - behaviourism.

هناك باحثون آخرون طرحوا الموضوع بشكل أكثر دقة. يرتبط هـذا الطـرح تاريخياً بـ«فتجنشتين»[1]، الذي كتب «المباحث الفلسفية»[2]، ونـبذ الطـريقة التصويرية للغة[3]، وأطلق علىٰ الطرق المـتميزة فـي اسـتخدام اللـغة (لعـبة اللغة)[4] والذي أكد دور اللغة الخطير في البحث الفلسفي والمشكلات التـي تثيرها أمام هذا البحث.

لكن اوستن[5] ورايل احتلا موقعاً أهم من سلفهما. فـقد أثـار أوسـتن الانتباه في اكسفورد إلىٰ الأقوال الانجازية (الأقوال التي هي عين الأعـمال)، ودرسها، وامتد تأثير أفكاره علىٰ فروع المعرفة البعيدة كالقانون. طرح اوستن ما يقارب ألف نوع من الكلمات التي تنطوي حين الأداء علىٰ انجاز لغوي، ولا تتضمن أخباراً. وقد سميت القضايا التي تتضمن علىٰ تلك الأقوال والتصورات بـ«القضايا الانجازية»[6]. وقد تابع هذا الخط الفكري أحد تلاميذ اوستن «جون سـير»الفـيلسوف الأمـريكي المـعاصر، فـي كـتابه المشـهور «الأقـوال الانجازية»[7].

---

1 - Wittgenstein.

2 - Philosophical. Investigations.

3 - Picture theory.

4 - game.

5 - J. Austin.

(٦) ترك اوستن اصطلاح (Performative propositions) واستخدم بـدلاً عـنه illocutionary (Perluctionary foree، force). ولأجل الايضاح لاحظ كتاب سـرل (Speech Acts)، وكتاب اوستن نفسه، الذي دونه سرل: (How to Do things with words (cambridge, Mass, 1962).

7 - Speech Acts.

قلت ان اوستن أكد علىٰ بعض الألفاظ التـي نـؤديها ليست قـولاً، وان جاءت في صيغة القول، بل هي عمل ننجزه، ولكن بما ان هذه الأعمال لبست ثوب الألفاظ فنحن نحسبها قضايا. صحيح ان كل قضة تأتي بصيغة الألفـاظ، ولكن ليس كل ما يأتي بصيغة الألفاظ فهو قضية وذو مضمون ادراكي. صحيح اننا نصب المضمون الادراكي والخبري في قالب اللفظ، ولكن ليس كل ما نصبه في قالب اللفظ فله محتوىٰ ادراكي وخبري. اللفظ من حيث الأسـاس يـعني الاخراج، والآدمي لا يخرج القضايا فقط بل أموراً كثيرة أخرىٰ.

أورد أمثلة كثيرة في هذا الصدد. مثلاً أقول: «أبارك لك» وفي هذا القول لا أخبر عن شيء، بل عملية التبريك نفسها هي القول. ولا ينبغي ان يظن انني هنا أخبر عن عمل، وهو عبارة عن قول التبريك. وحينما أقول: «انني اشترط شرطاً» فانا لا أخبر عن عملية الاشتراط، بل نفس قولي هو عملية الاشتراط. وحينما أقول: «انني أعدك وعداً» فانا لا أخبر عن اعطاء الوعد، بل قولي هو عين اعطاء الوعد. وكذلك الحال في: أعتذر، ألعن، أدين... وكذلك الانشاءات الأخرىٰ نظير: اشتريت، بعت، أنت طالق، أنت حر... فكـل هـذه الانشـاءات أقوال انجازية.

إذا آمنا بان لدينا هذا اللون من القضايا أو الأقوال الانجازية، حينئذ يأتي «سيرل» ليقول ان الأحكام الاعتبارية من حيث الأساس هي أقوال انـجازية. أي ان الحسن والقبح تطابق الوعد والتبريك، فهي عين العمل وليست أخـباراً عنه، توضح هذه النظرية في قضية واحدة مجموعة مسائل، وتشترك وتشبه ما قاله السيد الطباطبائي في وجوه، كما تقترب من نظرية بعض علماء أصول الفقه

الذين يرون الأمر «بعثاً».

أوّلاً: في ضوء النظرية المتقدمة تتوفر القاعدة (عدم وجود علاقة استنتاجية بين القضايا الاعتبارية والقضايا الحقيقية) علىٰ معنىً جديد ودليل جديد. فالعلاقة الاستنتاجية تقوم بين القضايا المنطقية. وإذا كان لديك في طرف قضية، وفي الطرف الآخر عمل، فمن الواضح فقدان الاستنتاج بمعناه المنطقي هنا.

ثانياً: توضح النظرية المتقدمة أيضاً المجازية التي طرحها السيد الطباطبائي إلىٰ جنب الادراكات الاعتبارية واعتبرهما من جنس واحد. وفوقاً لتحليل المرحوم السيد الطباطبائي يضحي الاعتبار لوناً من الفعل، فحينما نقول مجازاً: «السماء تبكي» نقول في الحقيقة: «السماء تمطر ونحن نحسب المطر دمعاً»، وهذا الحسبان والاعتبار هو نفس القول الانجازي، ولا يخبر عن شيء، وليس له تحقق إلّا في عالم الاعتبار والفعل. فكل مجاز هو قول انجازي، خصوصاً إذا اعتبرناه من أفعال القوة المتخيلة، حيث قلنا ان عملها مجرد التصرف لا الادراك، حيث يتضح بشكل أكبر حينئذ الجانب الفعلي للمجازات.

وفي نفس الوقت ومع كل الدهشة يعد المرحوم السيد الطباطبائي المجاز كذبا (يعني قضايا) مؤثرة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرىٰ ذهب جون سيرل إلىٰ وجود علاقة استنتاجية بين الاعتبار والحقيقة. يعتقد سيرل عدم وجود فجوة منطقية بين بعض القضايا الحقيقية والاعتبارية، والقضايا المعيارية

أساساً نوع من الواقع[1]، إلّا انه واقع أصولي في المجتمع وعرفي[2]. وعلىٰ هذا الأساس يُستنتج من أصل من الأصول أصلاً آخر، يعني حينما نقول: (وعد حسن بدفع مقدار من المال إلىٰ حسين) فمن هذا الوعد بنفسه يستنتج ان حسناً مدين لحسين. ومن هنا «يجب» عليه ان يدفع إلىٰ حسين المال. يعني يستنتج (وجوب) مما هو كائن (واقع) ظاهراً. وبتعبير آخر حاول جون سيرل ان يجد مخرجاً من المأزق فذهب إلىٰ ان القضايا الاعتبارية لون من الأقوال الانجازية، ثم اعتبر الأخيرة جزءاً من الأصول والأعراف الاجتماعية، أي واقع عرفي (أو اعتبار اجتماعي)، فيخلص إلىٰ امكانية استنتاج أصل[3] (يعني وجوب الدفع) من أصل آخر (يعني الوعد بالدفع)، وهو استنتاج ليس منطقياً أيضاً بل نوع من الملازمة الخارجية.

وبعبارة أخرىٰ ان أداء جملة (اعطي وعداً) ـ من وجهة نظر سيرل ـ ينجز الفرد خلالها عملية اعطاء الوعد، وبانجاز هذاالعمل يتحمل الفرد المسؤولية تلقائياً، وان هذا العمل يقع علىٰ عاتقه. يعني ان المجتمع يعتبر انجاز هذا العمل معادلاً لتحمل الفرد مسؤوليته، وهذا أحد الأصول والأعراف الاجتماعية، كما يعد المجتمع الأوراق النقدية مالاً، وتستلزم مبادلتها مجموعة أمور. و(ملكية) المال أصل اجتماعي، ويلازم هذا الأصل كثير من المحظورات، نظير (يجب ان لا تسرق مالي)، كذلك (الرئاسة) أصل اجتماعي،

---

1 - fact.

2 - institutional.

3 - institution.

ومن هنا (تجب طاعة الرئيس)، فعلىٰ فرض قبول رئاسة زيد يستنتج وجوب طاعته، وهذا الاستنتاج يقوم علىٰ أساس مفهوم الرئاسة وقبولها.

ما يصطلح عليه سيرل بالأصل الاجتماعي هو عين ما يسميه المرحوم العلّامة الطباطبائي (الاعتبار ما بعد نشوء المجتمع ـ الجماعة)، الذي لا يعني سوىٰ التوافق علىٰ مجموعة قواعد عملية. لكن المهم ان سيرل عد هذه الأصول واقعاً، ويستنتج منها وجوبات هي بمثابة وقائع أخرىٰ. حقاً هل يكون عد العملة الورقية قيمة مالية أمراً آخر غير الاعتبار؟ نعم ان هناك أمراً واقعاً وهو ان هذا اللون من الاعتبار سائد في حياة الناس، إلّا ان رواج اعتباره وشيوعه لا يغيّر اعتباريته، وقد اعترضوا بحق علىٰ سيرل: إذا كان الفرد غير مؤمن بقاعدة «وجوب الوفاء بالوعد» لا يلتزم بأي وجه من الوجوه بالوفاء بالوعد لمجرد انه وعد وعداً، بل الذي ينتج الالتزام هو الإيمان بالقاعدة القيمية الأولىٰ.

والأمر كذلك بالنسبة «الإيمان بقيادة القائد». نعم الإيمان بقيادة شخص يعادل الإيمان بوجوب طاعته، لكن البحث ينصب علىٰ ان الإيمان بقيادة قائد هو عين اعتباره قائداً، لا غير. ومن الخطأ أساساً القول ان هناك شخصاً هو رئيس في الخارج والواقع. بل علينا القول ان «س» في وعاء الاعتبار رئيس، وفي نفس هذا الوعاء هو واجب الطاعة. إذن فمن «رئاسة زيد» كواقع خارجي لا يستنتج وجوب طاعته[1].

---

(١) لأجل الاطلاع راجع:

How to drive ouyht froms, Theories of Ethics, J. R. searl. (Ovp, 1977) pp lil - 114. The Promisiny Game, RM. Hare, (Oup) pp 115 - 127.

نصل إلىٰ الملاحظة الأخيرة، التي نأتـي علىٰ ذكـرها بـايجاز: هـناك نظرة في مـجال مـفهوم «الواجب»، وهـي ان صـفة «الحسـن» بـالنسبة إلىٰ سائر صفات الشـيء صـفة مـتأخرة وطـولية ولاحـقة، ويـعبرون عـن ذلك بـ«Concequentiality» أو «Superueneency». والسؤال المطروح هنا هو: هل تحتل جميع السمات التي ننسبها للأشياء الخارجية مرتبة واحدة أم يحتل بعضها مراتب متقدمة وبعضها الآخر مراتب لاحقة؟ حينما نقول: التفاحة عطرة الرائحة، حمراء، وزنها ثلاثون غراماً، فمن الواضح ان هذه السمات غير مترتبة بعضها علىٰ البعض الآخر، بل نسندها إلىٰ الشيء الخارجي في مرتبة واحدة. وإذا فرضنا ان (الحسن) صفة خارجية للشيء أو الفعل يبقىٰ السؤال قائماً: هل (الحسن) صفة في عرض سائر الصفات أم انه صفة في طول سائر الصفات؟ هل يمكن ان نقول ان (س فعل حسن)، وحينما نسئل عن سبب حسنه نقول انه أمر لا يعلل وانه حسن بذاته، وان الحسن ينصب علىٰ الفعل بذاتـه مـباشرة، دون واسطة، علىٰ غرار اتصاف المادة بالوزن؟ أم ان الحسن صـفة تـتعلق بـالفعل بالواسطة؟ حينما يقال «س حسن» فنسأل: لماذا؟ ألانه كريم، ألانـه جـميل، ألانه صبور؟... فإذا أجاب مجيب بان حسـن «س» لا يـرتبط بأيّ مـن هـذه الصفات، فهو بذاته حسن، لا لأنه متصف بصفةٍ ما، بل لانـه هـو حسـن فـهو حسن، من الواضح سوف نجد بالبداهة ان هذا الكلام سقيم، وان صفة الحسن (سواء ذهبنا إلىٰ انها اعتبارية أو حقيقية) صفة متأخرة عن صفات أخرىٰ، وان الحسن يأتي جراء كينونة الشيء علىٰ نحو مـن الأنـحاء، ولا يأتـي مـباشرة وبدون واسطة.

هذا هو معنىٰ ان «الحسن» صفة لاحقة ومترتبة [Svper venient]، أي انها تسند إلىٰ الشيء بعد اتصافه بصفاتٍ أخرىٰ، سواء أكان الاسناد اعتبارياً أم حقيقياً. وهنا تطرح نظريتان: الأولىٰ ـ ان صفة الحسن صفة لاحقة وهي صفة خارجية ترتبط بذات الشيء في عالم الخارج، وتسند حقيقةً إلىٰ الشيء، أي يكون مفهوم الجملة (س شيء مفيد إذن فهو حسن) ان الشيء متصف بكلا الصفتين في نفس الوقت الذي يكون اتصافه بأحدهما سبباً لاتصافه بالأخرىٰ: وليس استقلالياً. الثانية ـ ان ترتب صفة (الحسن) علىٰ الصفات الأخرىٰ ترتب اعتباري، أي ان المعتبر بادراكه لسمات الشيء الخاصة، يحسبه حسناً أو قبيحاً، لا انه يكتشف استناداً لصفات أخرىٰ في الشيء صفة الحسن. كما هو الحال في ترتب سمة الحرمة علىٰ شرب المسكر، فمن الواضح ان صفة الحرام اعتبار وصفة للمسكر، ففي نفس الوقت الذي يترتب فيه اعتبار الحرمة علىٰ الاسكار، لكنه ترتب اعتباري وليس منطقياً.

ويمكننا ان نستنبط النظرية الثانية ذاتها من كلمات السيد الطباطبائي. فهو لا يرىٰ الحسن صفة خارجية للفعل، بل يعدها صفة اعتبارية. فهو يرىٰ: «ان الفعل (س) مفيد، إذن فهو حسن اعتباراً لا حقيقة» و«زيد مقتدر، إذن سنجعله رئيساً اعتباراً لا حقيقة»؛ أي انه يرىٰ ان الحسن صفة من الصفات التي تترتب لاحقاً لصفات الشيء، لكن هذه الصفات توفر فقط الأرضية لاعتبار المعتبر، وليست أرضية لكشف صفة موضوعية أخرىٰ، وهذا الاتجاه لون آخر للبحث الشيق والمثير: الانتقال من الحقيقة إلىٰ المجاز، أو من العلم إلىٰ القيمة، أو من الواقع إلىٰ الاعتبار.

آمل ان يكون هذا اللقاء ثواباً لروح المرحوم العلّامة الطباطبائي. هدانا الله إلىٰ الفهم ومتابعة الفكر العرفاني الآلهي. والسلام عليكم ورحمة الله.

دراسة في العلاقة بين العلم والأخلاق

أبو القاسم فنائي

اشارة: نبتدأ في هذه المقالة بتحليل طبيعة المفاهيم الأخلاقية، التي تمثل مفتاح لغة الأخلاق وركنها الأساس. ثم نتناول بالبحث منشأ انتزاع وعينية هذه المفاهيم، وبعد ذلك ندرس أنواع الجمل الأخلاقية وطبيعتها وموارد استخدامها، وأخيراً نعكف عبر درس العلاقة بين لغة الأخلاق والحقيقة علىٰ تحليل العلاقة بين العلم والأخلاق.

أنواع المفاهيم

تصنف المفاهيم الكائنة في أذهاننا ـ من زاوية من الزوايا ـ إلىٰ مفاهيم ماهوية ومفاهيم غير ماهوية. الماهيات مفاهيم ـ تفرض حسب الاعتبار الذهني ـ موجودة في الخارج. والعلاقة بين هذه المفاهيم وبين مصاديقها علاقة التطابق والعينية. أما المفاهيم غير الماهوية فهي انتزاعية وموجودة في الذهن فحسب، والعلاقة بين هذه المفاهيم وبين مصاديقها علاقة اللازم والملزوم. وهذه المفاهيم تنوّع ـ حسب طبيعة منشأ انتزاعها ـ إلىٰ مفاهيم

خارجية ومفاهيم ذهنية. وسمة الخارجية والذهنية تصدق علىٰ منشأ انتزاع هذه المفاهيم أوّلاً وبالذات، وتصدق ثانياً وبالعرض علىٰ ذات المفاهيم. أي إذا كان منشأ انتزاع هذه المفاهيم موجوداً في الخارج سُميت مفاهيم خارجية، وتسمّىٰ ذهنية إذا كان منشأ انتزاعها موجوداً في الذهن.

أفاد الحكماء المسلمون من سمتي (الفلسفي والمنطقي) بغية الأشارة إلىٰ التنويع المتقدم. إلّا ان اصطلاح الحكماء يبدو اصطلاحاً غامضاً، ولعل الأفضل والأدق الافادة من سمتي الخارجي والذهني في هذا المجال؛ إذ ان الكثير من المفاهيم المنتزعة من الخارج ليست مفاهيماً فلسفية بالمفهوم الاصطلاحي للكلمة، بل هي تجريبية أو رياضية أو أخلاقية، واطلاق مصطلح الفلسفي عليها لأجل الاشارة إلىٰ كونها خارجية، كما ان المفاهيم الانتزاعية الذهنية لا تتلخص في المفاهيم المنطقية أيضاً. ومن ثم يتضح ان كذب بعض المفاهيم الأخلاقية بلحاظ فلسفي لا يستلزم كذبها من جميع الجهات.

ولا يضاح الفكرة السابقة نأخذ المثال التالي: العلاقة بين الفعل والفاعل قبل صدور الفعل علاقة الامكان من زاوية فلسفية، وهذا لا يتنافىٰ مع كون هذه العلاقة من زاوية أخلاقية علاقة ضرورية. فالامكان والضرورة الفلسفية أخص من الامكان والضرورة الخارجية، والضرورة الأخلاقية مفهوم يتحدث عن علاقة عينية. فالضرورة الأخلاقية ضرورة خارجية رغم كونها ليست فلسفية. ومن ثم يضحىٰ حصر المفاهيم الانتزاعية الخارجية في المفاهيم الفلسفية أمراً خاطئاً؛ فكثير هي المفاهيم التي تستخدم في العلوم التجريبية والإنسانية والرياضية مفاهيم انتزاعية وعينية رغم كونها غير فلسفية.

المفاهيم الأخلاقية أجمع معقولات ثانية؛ أي ان هذه المفاهيم: أوّلاً ـ انتزاعية تنتزع عبر النظر إلىٰ الموضوع من زاوية أخلاقية وتحمل عليه. وثانياً ـ منشأ انتزاعها خارج عن دائرة الذهن. وعلىٰ هذا الأساس تضحىٰ علاقة هذه المفاهيم بالواقع علاقة غير مباشرة، وليس لهذه المفاهيم ما بازاء مستقل يمكن الاشارة إليه حسياً أو عقلياً. وبتعبير آخر ان للمواضيع الأخلاقية صفات وخصوصيات تبرز في قالب المفاهيم الأخلاقية حينما ترد هذه المواضيع ساحة الذهن الإنساني. وهذه الصفات والخصوصيات كائنات لا تتوفر علىٰ امكانية فصلها عن الموضوع والاشارة إليها بشكل مستقل.

ان نحو وجود الصفات الأخلاقية خارج الذهن دفع كثيراً من فلاسفة الأخلاق (الذين لم يتوفروا علىٰ تصور سليم وجامع للاشكال المختلفة لوجود الصفات خارج الذهن) إلىٰ انكار الوجود العيني للصفات الأخلاقية وعينية المفاهيم الأخلاقية من حيث الأساس، ومن ثم لاذ هؤلاء الفلاسفة في تحليلهم للمفاهيم الأخلاقية وبحثهم عن جذورها ومضمونها بالعوامل الذهنية والنفسية، نظير العواطف والاحساسات والميل والبغض.

بينا إذا استطاع البحث اثبات ان هذه المفاهيم انتزاعية، يصبح الفرض المعقول عندئذ هو ان نلجأ إلىٰ البحث عن منشأ انتزاع هذه المفاهيم. اما البحث عن دليل علىٰ الوجود العيني والمستقل للصفات الأخلاقية فهو أمر خاطئ من حيث الأساس، ويقوم علىٰ أساس تصور خاطئ عن نحو وجود هذه الصفات. أجل فالمفاهيم الأخلاقية الدالة علىٰ الصفات الأخلاقية حينما تكون انتزاعية

لا يمكن ان تكون هذه الصفات ذاتها قائمة خارج الذهن، رغم خارجية منشأ انتزاعها.

وهذا القدر من الاثبات كافٍ للالتزام بالواقعية الأخلاقية وتبرير الايمان بالمضمون المعرفي للقضايا الأخلاقية وقابليتها للاتصاف بالصدق والكذب.

لماذا اضحت المفاهيم الأخلاقية معقولات ثانية؟

نصوص الفلاسفة المسلمين بصدد تنويع المفاهيم الكلية إلىٰ معقولات أولىٰ وثانية نصوص يعتريها الاجمال والابهام. وهؤلاء الفلاسفة (الذين ابدعوا هذا التقسيم كما يظهر للمتتبع) لم يتفقوا علىٰ تعريف هذين المفهومين كما لم يتفقوا أيضاً علىٰ تعريف المعقول الثاني الفلسفي (الخارجي) والمعقول الثاني المنطقي (الذهني)، ومن ثم لم يتفقوا علىٰ تحديد مصداق هذه المفاهيم.

المعيار الذي تبناه شيخ الاشراق لتشخيص هذه المفاهيم عبارة عن: «كل مفهوم يلزم من فرض وجوده وتحققه التسلسل معقول ثانٍ». وحينما ينتزع العقل هذا المفهوم من الخارج يكون هذا المفهوم فلسفياً «خارجي».

ذهب فلاسفة مدرسة صدر الدين الشيرازي إلىٰ ان المعقول الثاني الفلسفي مفهوم يكون الذهن محل عروضه والخارج محل اتصافه معاً، خلافاً للمعقول الثاني المنطقي حيث يكون الذهن محل عروضه واتصافه معاً. إلّا ان هؤلاء الحكماء لم يقدمو تعريفاً دقيقاً لمفهومي العروض والاتصاف، ومن ثم يصبح تعريفهم في مقام التمييز بين المعقولات غير مجدٍ.

يبدو ان العمل الممكن في هذا الميدان هو ان نتجه إلىٰ بيان معالم هذه المفاهيم الثلاثة وخصوصيات كل مفهوم علىٰ حده. والتعريفان المتقدمان

ينبغي فهمهما بهذا الاتجاه. علىٰ هذا الأساس يمكن تلقي الخصوصيات التالية بوصفها قسماً من خصوصيات المعقول الثاني الفلسفي أو المفهوم العيني غير الماهوي:

١ ـ لزوم التسلسل جراء فرض تحققه في عالم الخارج.

٢ ـ عالم عروضه الذهن، وعالم اتصافه الخارج.

٣ ـ غير قابل للتعريف، وهو مفهوم بسيط لا يقبل التحليل.

٤ ـ صدقه في الموارد المختلفة علىٰ نحو التشكيك.

٥ ـ لا وجود له بنفسه في عالم الخارج.

٦ ـ منشأ انتزاعه موجود في الخارج.

٧ ـ يُنتزع من زاوية خاصة من ذات الشيء أو من علاقته بالأشياء الأخرىٰ.

٨ ـ يُنتزع من ماهيات ومقولات متباينة.

٩ ـ ادراكه يتوقف علىٰ فعالية عقلانية، نظير المقارنة والمقايسة.

ان بعض هذه الخصوصيات يمكن ارجاعه إلىٰ بعضها الآخر، إلّا ان الالتفات إلىٰ كل خصوصية من هذه الخصوصيات مفيد في معرفة هذه المعقولات. نلاحظ ان هذه المعايير تصدق علىٰ المفاهيم الأخلاقية. خذ علىٰ سبيل المثال مفهوم الحسن فهو يصدق علىٰ الأشياء وعلىٰ الأفعال أيضاً، ويصدق علىٰ الخصال النفسية وعلىٰ الغايات أيضاً؛ ومفهوم الواجب فهو يستخدم في القضايا العلمية ويستخدم في القضايا الأخلاقية والقانونية.

لماذا اضحت المفاهيم الأخلاقية عينية؟

ترتهن عينية أو ذهنية المفاهيم الانتزاعية ـ كما تقدم ـ بعينية أو ذهنية منشأ انتزاعها. من هذه الزاوية علينا ان نتناول بالبحث: هل المفاهيم الأخلاقية تنتزع من الأمور العينية أم من الميول والاتجاهات النفسية للفرد؟ أي هل السمات العينية للموضوع تفضي إلىٰ انتزاع تلك المفاهيم أم الميول والاتجاهات النفسية للفرد تفضي إلىٰ ذلك؟ في الفرض الأوّل سوف تدل تلك المفاهيم علىٰ الخصوصيات العينية، بينا يمكن في الفرض الثاني ان تشير إلىٰ حالات المتكلم النفسية. وبتعبير أدق: ان الاستفهام ينصب علىٰ سبب اعتبار المفاهيم فهل يرجع إلىٰ خصوصيات ذات الموضوع أم يرجع إلىٰ الحالات النفسية للفرد بالنسبة إلىٰ ذلك الموضوع؟ أي حينما نقول: «الصدق حسن» فهل في الصدق ذاته ـ بغض النظر عن حالات الآدميين النفسية ـ خصوصية تدفعنا إلىٰ اعتبار الحسن له واطلاقه عليه، أم ميولنا واتجاهاتنا النفسية تفضي إلىٰ اعتبار الصدق حسناً، وتدفعنا لحمل الحسن علىٰ الصدق؟

الاجابة: ان كلا العاملين مؤثر في التقويمات الأخلاقية، أي تكون خصوصيات ذات الموضوع أحياناً سبباً لانتزاع واعتبار المفاهيم الأخلاقية، وتكون اتجاهات وميول واحساسات الآدميين أزاء الموضوع هي السبب في أحيان أخرىٰ. ومن هنا يتضح ان اكتشاف منشأ انتزاع هذه المفاهيم أو دوافع اعتبارها يضع بين أيدينا مفتاح حل الاشكالية موضع البحث.

منشأ انتزاع المفاهيم الأخلاقية

المفاهيم الأخلاقية علىٰ ثلاثة أنحاء:

١ ـ مفاهيم فعلية.

٢ ـ مفاهيم وصفية.

٣ ـ مفاهيم ربطية.

١) الصنف الأوّل للمفاهيم الأخلاقية يوسم بالأقوال الانجازية، وتنتزع من كلام المتكلم ضمن ظروف خاصة. التحسين والتقبيح، الأمر والنهي، التوصية والحض أو دفع وتحذير المخاطب (البعث والزجر)، والتقويمات واظهار الانفعالات، كل هذه الأمثلة مفاهيم من الصنف الأوّل. ان كثيراً من هذه المفاهيم لا يختص استعماله باللغة الأخلاقية، بل يستخدم في ميادين أخرىٰ كالقانون وعلم الجمال... إلّا ان تنوع الاستعمال لا يستدعي تنوع معاني هذه المصطلحات، ان هذا التنوع ينشأ من تنوع زاوية النظر التي يلاحظها المستعمل وهو يفيد من اللغة. يمكن ان نعد هذه المفاهيم أخلاقية حينما يستخدم المتكلم هذه المفاهيم من زاوية أخلاقية وحينما يكون بصدد التقويم واصدار الحكم الأخلاقي، لا بصدد الحكم القانوني أو الجمالي أو المصلحي...

ان جميع هذه المفاهيم تلبس ثوب التحقق عن طريق الفعالية اللغوية، وهي في الحقيقة لون من الفعل والانجاز الذي يحصل في ميدان الأخلاق. بواسطة اللغة. وحيث ان القول فعل موجود في عالم الأعيان، إذن هذه المفاهيم عينية.

٢) الصنف الثاني من المفاهيم الأخلاقية تمثل في الحقيقة صفات تحمل علىٰ الموضوعات الأخلاقية (الغايات، السمات النفسية والأفعال الاختيارية).

وهذة الصفات عبارة عن: الحسن والقبح، ما ينبغي وما لا ينبغي،

المسؤولية والالزام، والصحة والخطأ. هذه الصفات تشترك الأخلاق والقانون وربما ميادين أخرىٰ في استخدامها، وتعد صفات أخلاقية شرط ان يكون الاتصاف بها من زاوية أخلاقية. وتتنوع هذه الصفات بدورها من زاوية منشأ انتزاعها إلىٰ أنواع:

أ ـ بعض الموضوعات الأخلاقية تنتزع منها الصفات السابقة بالنظر إلىٰ ذات الموضوع مع غض النظر عن جميع جهاته العرضية والاتفاقية. وعلىٰ سبيل المثال: السعادة بالذات أمر مطلوب، والعدل بذاته حسن. فاتصاف هذه الموضوعات بالصفات الأخلاقية غير مقيد بأي قيد أو شرط، ومن هنا لا يحتاج العقل بغية ادراك الخصوصية الاخلاقية لهذه الموضوعات إلىٰ الاستدلال، ويحصل ادراك الخصوصية الأخلاقية لهذه الموضوعات عبر الشهود العقلاني. وحيث ان موضوع هذه الصفات أمر خارجي وعيني يصبح محمول وصفة هذه الموضوعات خارجياً وعينياً أيضاً، أي ان السعادة في الواقع أمر حسن، والعدل في الواقع أمر حسن.

ب ـ بعض الموضوعات الأخلاقية يتطلب انتزاع الصفات الأخلاقية منها إلىٰ حيثيات سلبية، وحينما تضم هذه الحيثيات إلىٰ الموضوع يتوفر علىٰ صلاحية انتزاع وحمل الصفات عليه. ومن أمثلة هذه الموضوعات السعادة الدنيوية (الرفاه)، والصدق. أي اتصاف هذه الموضوعات بالحسن لا يحتاج إلىٰ عروض حيثية عليها، إلّا ان حسنها اقتضائي ومشروط بعدم تعارضها مع قواعد أخلاقية أكثر أهمية منها.

ان هذه الموضوعات متوفرة بطبعها الأولي علىٰ الصفة الأخلاقية، رغم

انها تفقد صفتها أثر عروض حالات عليها، فتتصف بضدها. فالصدق بطبعه الأولي حسن ومما ينبغي، ولكن حينما يؤدي إلىٰ قتل الإنسان البريء يفقد حسنه ووجوبه، ويصبح قبيحاً ومما لا ينبغي. وتدرك الصفة الأخلاقية الأولية لهذه الموضوعات عبر الشهود العقلاني، أما ادراك الصفة الثانوية فيتم عبر الشهود العقلاني أحياناً، وعن طريق الاستدلال أحياناً أخرىٰ.

جـ ـ بعض الموضوعات الأخلاقية يتوقف اتصافها بالصفات الأخلاقية علىٰ عروض جهات مصححة، وتفتقر هذه الموضوعات إلىٰ الصفة الأخلاقية بغض النظر عن الجهات العارضة. ومن الممكن ان تكون الجهات المصححة نتائج وغايات تترتب علىٰ هذه الموضوعات، وفي هذه الحالة يكون الحسن والقبح وما ينبغي وما لا ينبغي والصحة والخطأ تابعاً للنتائج التي يقدر اهميتها الميزان الأخلاقي. ومن ثم تضحىٰ الأصول الأخلاقية التي تفرزها هذه الملاحظات أصولاً تقومها النتائج، وتنحصر معرفة الحكم الأخلاقي لهذه الموضوعات بطريق الاستدلال، الذي يحدد الجهات المصححة العارضة التي هي مقياس سلامة الاتصاف بالصفات الأخلاقية، وقد يتم الاستدلال عن طريق تحديد النتائج والغايات.

د ـ تتوفر الصفات الأخلاقية مضافاً إلىٰ مصاديقها الحقيقية والعينية علىٰ مصاديق اعتبارية أيضاً. وينبع اعتبار هذه الصفات من أسباب مختلفة كالتربية، والعرف، والعواطف الإنسانية، الدينية، القومية،... وتدفع هذه الأسباب الذهن الإنساني إلىٰ تطبيق الصفات الأخلاقية علىٰ موارد غير مواردها الحقيقية. ومن هنا تصبح الجمل التي تحكي عن هذه الصفات اعتبارية، نسبية، تخضع للاتفاق

والمواضعة، التي تختلف من ثقافة إلىٰ أخرىٰ، ومن مرحلة إلىٰ أخرىٰ، بل تختلف من فرد إلىٰ فرد آخر.

ان هذا الصنف من الجمل الأخلاقية يمثل في الواقع أفكاراً ذات أسباب وعلل، وليست أفكاراً مستنبطة علىٰ أساس الدليل، أي ان أساس الاعتقاد بها ليس هو الدليل، نعم من الممكن ان تلتمس لها الأدلة بعد الاعتقاد، الأدلّة المصطنعة.

يمكننا القول ان الأفعال التي تقع مورداً للأمر والنهي الشرعي تتصف بالصفات الأخلاقية بالمفهوم المتقدم. فالمسلم أثر التربية الدينية يعتبر العلاقة غير المشروعة بين الرجل والمرأة أمراً قبيحاً، رغم ان هذه العلاقة قد لا تعتبر قبيحة في ثقافة أخرىٰ. وإذا سألت المسلم عن منشأ القبح الذي يصف به هذه العلاقة يجيب: ««لأن الله قرر ذلك» أو «لأن الرسول نهىٰ عنها»». في هذه الأمثلة يتوسل الفرد لتبرير قناعته الأخلاقية بأمور ينحصر قبولها في دائرة محيطه الثقافي أو الحضاري الخاص. وهذا هو أحد معاني الحسن والقبح الشرعيين، أي يمكن القول: ان الحسن والقبح الشرعيين صفة تنتزع من الموضوع بلحاظ الأحكام الشرعية أو المنظار الشرعي. ومن الممكن ان يكون هذا المعنىٰ أحد معاني الحسن والقبح العقلائي، القومي، الاعتباري وحتىٰ الفردي أيضاً.

من الممكن تفسير الأحكام الدينية في ضوء المعنىٰ المتقدم: ان الأخلاق الدينية لا تعني وصفاً مباشراً للأفعال بالصفات الأخلاقية من قبل الدين، بل تعني انتزاع الصفات الأخلاقية عبر الأمر والنهي والتحسين والتقبيح الديني. علىٰ ان هذا التحليل منسجم مع اتصاف الأفعال المأمور بها شرعاً بالحسن

والقبح الأخلاقيين اتصاف حقيقي. واثبات هذا الاتصاف يتطلب دليلاً، وهو أساس قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذا الدليل يؤكد ان الأحكام الشرعية ليست اعتبارية، بل هي تابعة حقيقةً للحسن والقبح الأخلاقيين، وهذا الحسن والقبح مغاير للحسن والقبح الذي يترسخ في نفوس المتدينيين أثر التربية الدينية.

ان تنوع وتعدد مناشئ انتزاع الصفات الأخلاقية وتنوع استخداماتها افضىٰ إلىٰ ظهور نظريات مختلفة ومتعارضة في فلسفة الأخلاق، ويبدو ان كل مدرسة من مدارس الأخلاق نظرت إلىٰ قطاع من قطاعات هذا الميدان الفسيح، وعممت أحكام هذا القطاع علىٰ سائر القطاعات الأخرىٰ.

٣) الصنف الثالث من المفاهيم الأخلاقية تحكي عن علاقات حقيقية وروابط الواقع ونفس الأمر. ولعل أمثلة هذه الصنف تنحصر في «ما ينبغي وما لا ينبغي». مفاد ما ينبغي وما لا ينبغي لون من الضرورة والامتناع اللذين يجدان مصداقيهما في مجالات متنوعة كالعلم والفلسفة والقانون والسياسة والأخلاق والحياة اليومية أيضاً. ان الفرق بين الضرورة الأخلاقية وسائر الضرورات يكمن في المضمون والمفاد، لا في كون أحدهما اعتبارياً والآخر حقيقياً. الضرورة الأخلاقية لا تختلف في مضمونها ومعناها وطبيعتها أدنىٰ اختلاف مع سائر الضرورات، واستخدام الضرورة في الموضوعات الأخلاقية ليس استعارةً أو مجازاً، وسوف نعود إلىٰ هذا الموضوع في فقرات البحث القادمة.

ما ينبغي وما لا ينبغي لون من العلاقة، وليست علىٰ غرار الأقوال

الانجازية أو المفاهيم الوصفية. ما ينبغي وما لا ينبغي توضح لوناً من الضرورة والامتناع بالنسبة إلىٰ الأفعال أو الغايات. والجمل المتضمنة لما ينبغي وما لا ينبغي في مجال الأخلاق وغير الأخلاق يمكن استخدامها بقصد الأخبار كما يمكن استخدامها بقصد الانشاء والاعتبار، وهذا الأمر أفضىٰ إلىٰ ابهام أنتج بدوره نظريات مختلفة بشأن طبيعة الجمل المتضمنة لما ينبغي وما لا ينبغي.

كيف توجد المفاهيم الأخلاقية؟

التحليل المتقدم يتيح لنا امكانية حفظ العلاقة بين المفاهيم الأخلاقية والواقع، فالمعقولات الثانية تنتزع من منشأها عبر لون من الفعالية العقلانية. أي ان العقل حينما يأخذ بنظر الاعتبار منشأ انتزاع هذه المفاهيم، فان الذهن يتوفر ذاتياً علىٰ هذه المفاهيم أو يُبدعها. عندئذٍ فإذا كان منشأ انتزاع هذه المفاهيم أمراً عينياً فسوف تكون هذه المفاهيم عينية أيضاً؛ علىٰ هذا الأساس ترتهن عينية المفاهيم الأخلاقية بعينية منشأ انتزاعها، وهذه المفاهيم ـ كما تقدم ـ ذات مناشيء انتزاع مختلفة:

١ ـ المفاهيم الأخلاقية الفعلية، عناوين تُنتزع من فعل المتكلم، هذه المفاهيم في الواقع أفعال تنجز بالاستفادة من اللغة، وفي هذه الموارد يكون الفعل الصادر من المتكلم واقعاً عينياً، والمفهوم المنتزع بالنظر إلىٰ ذات فعل المتكلم يقبل الصدق والكذب. ونستطيع القول ان (أ) يستحسن الفعل (ب) حينما يكون في الواقع فرد (أ) استحسن الفعل (ب)، ونستطيع القول ان (أ) أمر بالفعل (ب) حينما يكون الأمر كذلك في الواقع.

٢ ـ تُنتزع الصفات الأخلاقية مع ملاحظة الغايات والخصال الإنسانية

والأفعال كالصدق والأمانة والسرقة والايثار والاحسان والمحبة والعدالة والكرم... تنتزع وتحمل علىٰ هذه الأفعال. هذه الصفات تنتزع من أمور عينية أيضاً، وتبعاً لذلك فهي تحكي عن واقع قائم في نفس الأمر، وتقبل الصدق والكذب.

٣ ـ وأخيراً المفاهيم الربطية الأخلاقية فهي تنتزع من الخارج أيضاً، وتحكي عن الضرورة والامتناع العيني. علىٰ انه أحياناً ـ كما تقدم ـ ينتزع الآدميون هذه المفاهيم اعتباراً ولأسباب غير معرفية، فينتزعونها مما هو ليس منشأ انتزاعها ويحملونها عليه. لكن تحليل حقيقة الاعتبار يؤكد ان الاعتبار فرع الحقيقة، ودون ان يكون للمفهوم ارتباط بالواقع فلا يمكن اعتباره، وإذا أمكن سوف لا يكون له التأثير المطلوب. ولكن علىٰ كل حال اعتبارية بعض مصاديق هذه المفاهيم أو استخداماتها العاطفية والانفعالية والسياسة لا ينبغي ان تفضي إلىٰ انكار حقيقة وعينية هذه المفاهيم في الموارد الأخرى.

عينية الأحكام والأصول الأخلاقية

تنقسم الجمل والعبارات المتضمنة للأصول والأحكام الأخلاقية إلىٰ صنفين كليين:

١ ـ الجمل الانشائية.

٢ ـ الجمل الخبرية.

١ ـ الصنف الأوّل من الجمل الأخلاقية تستخدم استخداماً غير وصفي تماماً، وليس لها أي حكاية ودلالة، إلّا بالملازمة والدلالة الالتزامية، نظير جملة «اصدق» أو «لا تكذب». فإذا صدرت من زاوية أخلاقية دلّت بالالتزام

علىٰ حسن وقبح الفعل، لكنها لا تتضمن دلالة خبرية مطابقية مباشرة؛ لأن هذه الجمل وضعت في الحقيقة لأجل صدور الأمر والنهي والأقوال الانجازية الأخرىٰ، ولم توضع للحكاية والدلالة. إلّا انه يمكن ان نضع الأمر والنهي في قالب القضايا الخبرية، وعندئذٍ تقبل هذه الجمل الصدق والكذب.

٢ ـ الصنف الثاني من الجمل الأخلاقية ذات امكانية للاستخدام الانشائي أو الاعتباري والخبري معاً. ان هذه الجمل من حيث المبدأ أوّلاً وبالذات جمل خبرية وصفية ومعرفية، ولكن يمكن استخدامها بقصد الانشاء والاعتبار. فنحن نصف بهذه الجمل ونوصي ونأمر بها أيضاً. ويمكن أيضاً انجاز أكثر من عمل عبر قول هذه الجمل؛ فحينما نقول مثلاً: «الصدق حسن» فقد وصفنا الصدق، واستحسناه، وقومناه، وأبرزنا انفعالاتنا ازاء الصدق، وأوصينا ودفعنا المخاطبين للعمل بالصدق أيضاً؛ ولكن يبقىٰ المضمون الكامن في هذه الاستخدامات أو مسوغ معقوليتها، هو المعنىٰ الواقعي والوصفي، وهو المضمون المعرفي لهذه الجمل.

من هنا فحينما نسأل القائل: «لم تستحسن الصدق؟» أو «لم تدفع الآخرين نحو الصدق؟» لا نسمع بأي وجه جواباً يقول: «لأنني أرغب في ذلك» أو «لأن الجميع يرغبون بذلك». فهذه الأجوبة لا تضع بايدينا دليلاً مسوّغاً ومعقولاً لاستخدام هذه الجمل؛ بل الجواب الطبيعي والمسوّغ: «لأن الصدق فعل حسن واقعاً».

اما إذا سألنا عن الدليل علىٰ الحسن فسوف يكون جواب القائل مرهوناً بالجهة التي أخذت بنظر الاعتبار في انتزاع الحسن والاتصاف به. مثلاً إذا

انتزعنا الحسن من فعل أوصىٰ أو أمر به الشارع فسوف يكون الجواب: «لأن الله أمر» اما إذا كان الانتزاع من ذات الفعل فسوف يكون الجواب: «لأن حسن الفعل بديهي ومستغنٍ عن الدليل»، وإذا كان الانتزاع بالنظر إلىٰ نتائج الفعل سوف يكون الجواب «لأن الفعل يفضي إلىٰ النتائج س»، وكل هذه الأجوبة مسوّغة وضامنة لمعقولية فعله.

علىٰ هذا الأساس يمكن ان نستنتج:

أ ـ الصنف الأوّل من المفاهيم الأخلاقية (التي تتحقق عبر العبارات الأخلاقية، والتي تُدعىٰ الأقوال الانجازية) ظواهر واقعية وعينية، وجمل تحكي عن ذلك الفعل، وتقبل الصدق والكذب. إلّا ان عبارات هذه الأقول الانجازية ليست خبرية ولا تقبل الصدق والكذب. فان موضوع الصدق والكذب هو الخبر لا الانشاء والقول لا الفعل. ذات الأمر والنهي لا يقبل الكذب والصدق، أما الاخبار عنهما فيقبل الصدق والكذب. ومن هنا تصبح الجمل الفقهية خبرية تقبل الصدق والكذب، لأن هذه الجمل تحكي عن صدور الأمر والنهي التشريعيين، وهي تدل علىٰ الأفعال التشريعية الالهية.

ب ـ الصنف الثاني والثالث من المفاهيم الأخلاقية أي المفاهيم الوصفية والربطية تقبل الصدق والكذب، ومضمونها خبري معرفي، لأن موضوع جملها عيني وهو الغايات أو الأفراد أو الأفعال والسمات الاختيارية، ومحمولها أو ربطها عيني أيضاً، وهو المفاهيم الأخلاقية.

في هذا الضوء نواجه في حقل الأخلاق لونين من الجمل:

الأوّل: جمل تستخدم فقط لأجل الأمر والنهي والتحسين التقبيح والبعث

والزجر... وهي تفتقر إلىٰ المضون العيني المباشر والمدلول الخبري المطابقي.

الثاني: جمل تتوفر علىٰ امكانية الاستخدام لمقاصد متنوعة انشائية واخبارية. تستخدم هذه الجمل لأجل الوصف والاخبار أحياناً وتستخدم أحياناً أخرىٰ لأجل التوصية والاستحسان والمشورة والارشاد... فإذا أخذنا مثلاً جملة «الصدق حسن» أو «يجب الصدق» نجد انها يمكن ان تستخدم بدافعين علىٰ الأقل، فبالاستعانة بهذه الجمل يمكن الاخبار ويمكن الانشاء أيضاً، خلافاً لجملة «اصدق» فانها انشائية بحتة، ولا امكانية فيها للحكاية عن صفة واقعية للصدق.

العلاقة بين العلم والأخلاق

تتشكل لغة الأخلاق من قسمين: خبري وانشائي (اعتباري). القسم الانشائي هو الجمل الانشائية التي تصدر بالاستعانة بها من المتكلم الأقوال الانجازية نظير الأمر والنهي. وهذه الجمل يمكن ان تستخدم فقط للانشاء وبقصد الانشاء. اما القسم الخبري فهو يتشكل من الجمل التي يرتهن استخدامها بقصد المتكلم، ومن ثم يختلف مضمونها تبعاً لقصد المتكلم من اخبار أو انشاء.

١) لا معنىٰ لادعاء الارتباط المستقيم بين العلم والأخلاق في مورد الجمل الانشائية نظير: «لا تكذب»، «اصدق»، حيث يصدر فعل الأمر بواسطة هذه الجمل، والأمر كذلك بالنسبة للجمل الاخبارية: «يجب الصدق»، «الصدق حسن» حينما تستخدم بقصد الانشاء والاعتبار؛ لان هذه الجمل ـ حسب الفرض ـ ليست خبرية. لكن دعوىٰ وجود ارتباط جذري وغير مباشر بين هذه

الجمل وبين الواقع أمر معقول تماماً ومقبول منطقياً؛ لأن:

أوّلاً ـ ان صدور الأمر والنهي الأخلاقيين خاضع لضوابط وشروط عينية وقيمية، وبدون هذه الضوابط والشروط يفقد الأمر والنهي تأثيرهما المطلوب، وسيكون صدورهما لغواً وعبثاً.

ثانياً ـ تلقي الأمر والنهي وامتثالهما خاضع لضوابط ومعايير بدونها تفقد طاعة الأمر والنهي ومتابعتهما الأساس العقلي. فالعاقل الحكيم بحكم عقله وحكمته لا يأمر بالفعل المثير للفساد، فلا يستحسنه ولا يدعو الآخرين إليه. وهو بحكم عقله وحكمته أيضاً لا يتبع كل أمر وأي آمر ولا يستحسن ويقبح بشكل مطلق ولا يندفع تحت طائلة أي دافع. فالإنسان العاقل يوزن احساساته ويقيسها في ضوء المقاييس العقلانية.

وهذا يعني ان التحسين والتقبيح والأمر والنهي وسائر الأقوال التي تطلق بقصد بعث أو زجر المخاطب يجب ان تتوفر علىٰ شروط تحكم الحقل الانشائي اللغوي، لكي يكون هذا الانشاء أخلاقياً. هذه الشروط تشكل مبادئ للأقوال الانجازية الأخلاقية، وهي تنقسم بدورها إلىٰ مبادئ أخلاقية وغير أخلاقية. ومن الشروط غير الأخلاقية القدرة والاختيار في انتخاب الفاعل للفعل والترك، وعلىٰ هذا الأساس لو ثبت علمياً ان الفرد غير قادر تكوينياً علىٰ انجاز فعل ما فسوف نستنتج من هذه المقدمة العلمية ان هذا الفرد غير مشمول بالأمر والنهي الأخلاقيين.

يراد من المبادئ الأخلاقية القيم الأخلاقية التي تحكم علىٰ صدور الأمر والنهي والانشاء وسائر الأفعال القولية. الأمر والنهي بدورهما فعلان اختياريان

يصدران من المتكلم، ومن ثم تحكمهما القيم الأخلاقية؛ علىٰ سبيل المثال عندما يعجز المخاطب يصبح الأمر والنهي لغواً وقبيحاً، وهذا القبح مانع عن صدورهما من العاقل. في هذا الضوء يتضح ان القسم الانشائي من اللغة الأخلاقية مرتبط بالواقع عبر المبادئ وبلحاظ المبدأ والغاية. ومن ثم يصبح الانشاء الأخلاقي قابلاً للاثبات والابطال، وهذا يعني الارتباط غير المباشر بين العلم والأخلاق.

أجل علينا الالتفات إلىٰ ان الشروط ليست سلبية باستمرار لكي ينحصر دورها بالابطال، بل تأتي بعض هذه الشروط ايجابية، ومن الممكن الافادة منها في تثبيت الأمر والنهي الأخلاقيين. فالعاقل الحكيم يأمر وينهىٰ من زاوية أخلاقية في ظل شروط خاصة فقط، وجميع الأفعال الأخلاقية الأخرىٰ من تحسين وتقبيح وحض وابراز للانفعالات الأخلاقية انما تتم تحت ظروف وشروط خاصة لكي تكون مقبولة عقلائياً. وهذه الشروط بمجموعها يمكن الاصطلاح عليها بالرؤية الأخلاقية. والرؤية الأخلاقية حاكمة علىٰ الجمل الأخلاقية وبدون رعاية مقتضياتها تفقد الأحكام الأخلاقية قيمتها وتضحي في الواقع أحكاماً غير أخلاقية.

في هذا الضوء نلاحظ قيام الارتباط غير المباشر بين هذا القسم من العبارات الأخلاقية وبين الواقع. وفي ظل تلك الشروط التي هي أمور عينية يمكننا الأمر والنهي أو اثبات وتأييد أو ابطال الواجبات الأخلاقية، دون ان نقع في مغالطة منطقية. الأمر والنهي الأخلاقيان يتطلبان ملاكاً ومسوغاً، وترتهن صحة وسقم الأمر والنهي بوجود وعدم وجود المعيار المصحح والمسوغ.

علىٰ ان نذكر بان القسم الانشائي الأمري من اللغة الأخـلاقية يـتوقف ويتأسس علىٰ القسم القيمي من تلك اللغة؛ لان بعض الشروط المسوغة للأمر والنهي الأخلاقيين هي عين القيم الحاكمة علىٰ صدور الأمر والنهي، حيث ان الآمر والناهي من زاوية أخلاقية يمارس عـملاً مـحكوماً بـالقيم الأخـلاقية. فالآمر الأخلاقي مثلاً لا يتمكن من الأمر بالفعل القبيح، وإذا فعل ذلك فسوف يكون أمره غير أخلاقي ولا يستحق المتابعة، ومن هنا نتوسل دائماً في تبرير أوامرنا الأخلاقية بالقيم الأخلاقية.

٢) أما علاقة القسم الخبري من لغة الأخلاق أي الجمل المتضمنة وصفاً أو ربطاً أخلاقياً فهي علاقة مباشرة. فهذه الصفات والروابط ذاتها وجـه مـن وجوه عالم الواقع وترتبط مع سـائر وجـوه هـذا العـالم. ان عـينية الصـفات والعلاقات الأخلاقية تفضي إلىٰ ان تكون الجمل المتضمنة لهذه المفاهيم ناظرة إلىٰ الواقع وذات مضمون معرفي، وتقبل الصدق والكذب.

علىٰ هذا الأساس تكون العلاقة الاسـتنتاجية بـين الجـمل الأخـلاقية وغيرها سليمة، ولا تتضمن استحالة منطقية. نعم تخضع هذه العلاقة للقواعـد المنطقية القائمة في حقول العلم والفلسفة، حيث لا يصح استنتاج أي قضية من أي قضية أخرىٰ، ولا يمكن الاستدلال علىٰ كل شيء استناداً لأي شيء.

ان الأدلة التي أقيمت لنفي هذه العلاقة واقامة حائل منطقي بـين العـلم والأخلاق ليست سليمة؛ لأن جميع هـذه الأدلة تـنطلق مـن فـرضية ان لغـة الأخلاق ليست وصفية وان الجمل الأخلاقية انشائية، وقد لا حـظنا ان القـيم الأخلاقية ذاتها لون من الواقع، والأخلاق ذاتها لون من العلم. حيث ان قسماً

من الموضوعات والمحمولات والعلاقات التي يدرسها أمور حقيقية وعينية.

في هذا الضوء تصبح العبارات المتضمنة للحسن والقبح أو ما ينبغي وما لا ينبغي قضايا ناظرة إلىٰ الواقع وتقبل الصدق والكذب، بحكم كونها تستخدم بقصد الوصف والاخبار من زاوية أخلاقية لا بقصد الانشاء أو الاعتبار، ومن ثم يمكن ان ترتبط منطقياً بالقضايا الواقعية. فهذه القضايا تحكي عن صفات وعلاقات الواقع ونفس الأمر وهي مرتبطة بسائر صفات الموضوع الواقعية.

لنأخذ مثالاً: ان حسن وقبح ووجوب وحظر بعض الأفعال يرتهن بالنتائج والمصالح والمفاسد المترتبة علىٰ الفعل، وعن طريق هذه النتائج يمكن اثبات أو ابطال الحسن والقبح والوجوب والحظر، وحيث ان العبارات التي توضح نتائج الفعل قضايا علميه أو فلسفية عندئذٍ يكون اثبات وابطال الصفات الأخلاقية عن طريق نتائج الفعل معادلاً للارتباط المنطقي بين الأخلاق والعلم والفلسفة. رغم ضرورة اثبات أخلاقية النتائج.

العلاقة بين الضرورات الأخلاقية والواقع

العلاقة بين الجمل المتضمنة لما ينبغي وما لا ينبغي بالواقع تتطابق تماماً ـ في حال اطلاق هذه الجمل بقصد الانشاء والاعتبار ـ مع الارتباط القائم بين الأمر والنهي وبين الواقع، وهو ما تقدم بحثه. اما إذا استخدمت هذه الجمل بقصد الاخبار فهي ذات مضمون وصفي، وتخبر عن ضرورة وامتناع الفعل، ولذا تقبل الصدق والكذب عبر مراجعة الواقع. حينما يقول شخص ما: «يجب فعل س» فاذا كان «س» واقعاً لا ضرورة لانجازه كان قوله غير مطابق للواقع وكاذب. تأمل طريقة استخدام هذه الجمل في اللغة الأخلاقية وطريقة الدفاع

عنها، تجد ان الضرورة في هذه الجملات قد تكون ذاتية أحياناً وأحياناً أخرىٰ تكون اقتضائية أو عرضية وغيرية، وفي الحالة الأخيرة تنتزع هذه الضرورة من علاقة الأفعال بالغايات أو من عناوين أكثر عمومية للأفعال. هذه العبارات في الحقيقة قضايا شرطية، ولا تنص علىٰ الشرط لوضوحه.

أما ما هي الغايات فتحديدها تابع لشروط استخدام العبارات. فحينما يقول الطبيب لمريضه: «يجب عليك استعمال الدواء س» يرجع مضمون قوله إلىٰ الجملة «إذا أردت الحفاظ علىٰ صحتك عليك باستعمال الدواء س». تلاحظ هنا ان الغاية هي الحفاظ علىٰ الصحة، ومراجعة المريض إلىٰ الطبيب دليل علىٰ ارادته لهذه الغاية. من هنا فالطبيب يخبر عن علاقة وضرورة واقعية، وكلامه يحكي عن واقع يمكن تصديقه أو تكذيبه بالرجوع إلىٰ عالم الخارج، فإذا كان استعمال الدواء لا يؤدي إلىٰ الحفاظ علىٰ الصحة يصبح كلام الطبيب كاذباً ومخالفاً للواقع.

هذا في مجال الطب، والأمر علىٰ نفس الوتيرة في ميادين الأخلاق، انما يختلفان في الغايات لا في مضمون العبارات. الغاية في الأخلاق تختلف عن الغاية في الطب والعلوم الأخرىٰ. الضرورة الأخلاقية لون من العلاقة التكوينية، وهي لا تختلف أدنىٰ اختلاف مع الضرورة الفلسفية والعلمية من حيث المضمون والمعنىٰ. فإذا فرضنا ان السعادة غاية الأخلاق، وان السعادة أمر مطلوب بذاته في مجال الأخلاق، يصبح معنىٰ جملة «يجب الوفاء بالعهد» هو «لأجل الحصول علىٰ السعادة يجب الوفاء بالعهد». ولكن إذا اكتشفنا ان الوفاء بالعهد لا يلعب دوراً في تحقيق السعادة كذبت العبارة المتقدمة، وحيث

ان العلاقة بين السعادة والوفاء بالعهد علاقة واقعية فان العبارة التي تحكي عن هذه العلاقة عبارة خبرية وتقرر واقعاً. ان هذه الغاية تطلع ينتظر تحققه الفرد جراء الحياة الأخلاقية.

ان هذه الغاية تؤخذ مسلمة مفروضة في الحوار الأخلاقي بين المتكلم والمخاطب، وأفضل شاهد علىٰ ذلك ان المتكلم حينما يطالب بالدليل فانه يستدل في بعض الموارد علىٰ ضرورة الفعل بضرورة الغاية. وهذا يدل علىٰ ان الضرورة الأخلاقية لبعض الأفعال ضرورة غيرية استعيرت من ضرورة الغايات. ومن الممكن أيضاً ان تكون ضرورة الغايات نفسها غير ذاتية، ولكن لا بدّ ان نصل في النهاية إلىٰ غاية ضرورية بالذات ولا تتطلب استدلالاً وبرهاناً. وبتعبير آخر ان بعض الأفعال مطلوبة بالعرض وتصل في النهاية إلىٰ مطلوب بالذات.

علىٰ هذا الأساس فالعبارات المتضمنة للضرورات الأخلاقية تمثل في الحقيقة ـ عبر استخداماتها الخبرية ـ عبارات تخبر عن عالم الخارج، ويمكن اثباتها ونفيها بالرجوع إلىٰ هذا العالم. علىٰ ان هذه العبارات يمكن استخدامها بقصد الاعتبار والانشاء أيضاً، ولكن يبقىٰ ارتباطها مع الواقع بشكل غير مباشر محفوظاً حتىٰ في استخدامها الانشائي. ومن هنا نلاحظ ان هذه العبارت في استخدامها الانشائي يمكن تبريرها بالواقع.

حينما نقيس الأفعال التي لا ضرورة ذاتية لها بالغايات المطلوبة نجد ان هذه الأفعال لا تخرج عن ثلاثة اشكال: اما ان يتوقف تحقق الغايات عليها، وهذه الأفعال تتصف بالضرورة والوجوب، ولأجل بيان هذه الضرورة يفاد من

عبارة ينبغي أو العبارة المتضمنة لها. واما ان تكون الأفعال مانعاً دون الوصول إلىٰ الغاية المطلوبة، وهذه الأفعال تتصف بالامتناع، وعبارة لا ينبغي تعبر عن هذا الامتناع، وأخيراً الشكل الثالث من الأفعال، وهي التي تكون حيادية بالنسبة إلىٰ الغاية المطلوبة، ولا تتصف بالضرورة أو الامتناع.

العبارات المتضمنة للضرورة الأخلاقية تحكي أحياناً عن ضرورة وامتناع ذاتيين ولا يعللان ولا يمكن الاستدلال عليهما. والعقل في ادراك ضرورة هذه الأفعال يغض النظر عن الغايات والنتائج. وتنحصر امكانية ادراك هذه العبارات بالشهود العقلي، الذي يمثل منبع ادراك البديهيات. مثلاً: مهما سعىٰ العقل ومهما فرض من فروض لا يمكنه ان يجد مورداً لا يكون العدل فيه حسناً، وعلىٰ هذا الأساس يضحىٰ ادراك حسن العدل كلازم ذاتي لا ينفك عن العدل مرتهناً بالشهود العقلي، وحينما نتساءل لم أصبح العدل حسناً؟ سوف لا نجد جواباً سوىٰ ان نقول: العدل حسن بالذات، وحسنه لا يحتاج إلىٰ علة، ومن ثم فهو غني عن الدليل.

وحيث نلوذ بالاستدلال بغية تبرير هذه العبارات، فان الاستدلال يتخذ شكلين رئيسيين، وتبرر ضرورة وامتناع الأفعال في صورتين: الأولىٰ عن طريق النتائج وما تؤول إليه الأفعال، والثانية عن طريق تطبيق عنوان فعل آخر علىٰ الفعل موضع البحث. فضرورة الوفاء بالعهد مثلاً يمكن تبريرها عن طريق بيان نتائج هذا الفعل، ويمكن أيضاً تبريرها عن طريق تطبيق عنوان العدل علىٰ الوفاء بالعهد.

علىٰ هذا الأساس تتنوع الضرورة الأخلاقية إلىٰ ذاتية واقتضائية

وعرضية، ومن ثم يكون للمفاهيم الربطية الأخلاقية ثلاثة مناشئ لانتزاعها علىٰ غرار الصفات الأخلاقية:

أ ـ بعض الأفعال ضرورية أو ممتنعة من زاوية أخلاقية بلحاظ ذات الفعل ومع غض النظر عن جميع الحالات والعوارض، وهذه الضرورة أو الامتناع لا ينفكان عن الفعل بحال. وادراك هذه الضرورات بديهي، ولا يمكن اثبات البداهة عن طريق الاستدلال. فهذه الأفعال من زاوية أخلاقية مطلوبة بالذات، لا لغاية وغرض أو عنوان عارض.

ب ـ بعض الأفعال ضرورية أو ممتنعة من زاوية أخلاقية بلحاظ ذاتها. لكن ضرورتها أو امتناعها ليست ذاتية ويستحيل انفكاكها، بل حينما تعرض جهات أكثر أهمية علىٰ الفعل فسوف يتغير حكمه. والنتائج التي تترتب علىٰ الفعل أحد الأمور التي تلعب دوراً في تحديد هذه الضرورة والامتناع.

ج ـ بعض آخر من الأفعال ليس بواجب ولا ممتنع بذاته، بل ضرورته وامتناعه تبع لشروط وأوضاع تسوغ الحكم الأخلاقي. ومن الممكن ان تلحق هذه الأفعال الضرورة أو الامتناع من جهتين: الأولىٰ عن طريق الغايات ذات الأهمية الأخلاقية، والثانية عن طريق العناوين الضرورية أو الممتنعة أخلاقياً.

د ـ وأخيراً بعض الأفعال التي تصبح ضرورية أو ممتنعة جراء الاعتبار والعقد الاجتماعي، ويحصل هذا الاعتبار نتيجة التربية والتعليم، التقليد والانفعالات والمواقف السياسية والثقافية أو ادراك المصلحة والمفسدة. ويتيسر ادراك هذه الاعتبارات عن طريقين: الأوّل عن طريق نص المعتبر بالأمر والنهي، والثاني عن طريق اكتشاف المعايير والضوابط التي تم علىٰ

أساسها الاعتبار، ولذا إذا ثبت ان الله تعالىٰ أخذ بنظر اعتباره المصالح والمفاسد والحسن والقبح في تشريعاته، أمكن ان تكون هـذه الأمـور اسـاساً لكشـف الاعتبارات التشريعية.

قلنا ان مفهوم ما ينبغي وما لا ينبغي مفهوم ربطي، وهنا نـطرح السـؤال التالي: ما هما طرفا هذا الربط، إذ لكل ربـط طـرفان؟ الجـواب هـو ان هـذه المفاهيم تحكي عن علاقة فعل وفاعل، أي تحكي عن ان الفعل (س) ضروري للفاعل (ص). علىٰ ان (ص) يمكن ان يكون شخصاً أو جماعة إنسانية أو كل الناس بل يمكن ان يكون كل فاعل مختار. اما العلاقة بين الفعل والغاية فـهي حيثية تعليلية لهذه العلاقة، أي ان ضرورة الفعل للفاعل في بعض الموارد تنبع من ضرورة الغاية ونتيجة الفعل.

رغم ان العلاقة بين الفعل والفاعل قبل صدور الفـعل عـلاقة الامكـان فلسفياً، لكنها يمكن ان تكون علاقة الضرورة أو الامتناع من زاوية أخلاقية، وهذه الضرورة مقابل الضرورة الفلسفية، وهـي ضـرورة عـينية واقـعية. لأن الضرورات الخارجية لا تنحصر في الضـرورة الفـلسفية، واخـتلاف الفـلسفة والأخلاق في هذا المجال من باب اختلاف زاوية النظر. فـالفعل الواحـد قـد يكون ممكناً من زاوية فلسفية وضرورياً مـن زاويـة أخـلاقية، لكـن ذلك لا يفضي إلىٰ ان نعتبر الضـرورة الأخـلاقية أمـراً اعـتبارياً وهـمياً، فـالاتصاف بالضرورة والامكان قبل وجود أطراف الربط أمر ممكن ومعقول.

صلاحية اصدار الأوامر الأخلاقية

السؤال المهم الذي يستحق ان يطرح هنا هو: مَنْ الذي يمتلك صلاحية

وحق اصدار الأوامر والنواهي والتقويم الأخلاقي؟ يطرح هذا السؤال لوضوح ان أوامر جميع الآمرين ليست ملزمة أخلاقياً، وبعبارة أخرىٰ ان صدور الأمر والنهي وطاعة ومتابعة الأوامر والنواهي فعلان اختياريان، وهما موضوع للحكم القيمي الأخلاقي، ويتصفان بالحسن والقبح وما ينبغي وما لا ينبغي. ومن هنا يلزم بيان معيار صلاحية صدور الأوامر الأخلاقية، إذ بدون بيان واضح لهذا المعيار يمكن ان يكون كل أمر أخلاقياً، ويمكن ان يكون الأمران المتعارضان أخلاقيين في نفس الوقت.

في الاجابة علىٰ السؤال المتقدم علينا ان نقول: ان حق أو صلاحية اصدار الأمر والنهي الأخلاقي (القانوني) يتبع شروط وضوابط تنشأ من العقل السليم، وأحد هذه الشروط هو البصيرة والخبرة والاختصاص التي يتمتع بها الآمر. مثلاً: الطبيب وحده له صلاحية وحق الأمر والنهي في مجال معالجة المريض، والمريض من زاوية أخلاقية مكلف بالعمل بارشادات الطبيب فقط. فغير المختص ليس له حق الأمر والنهي وأمره فاقد للاعتبار، وليست له قيمة أخلاقية، وليس علىٰ المريض أي التزام ازاءه. وهذه الملاحظة تشمل سائر الاختصاصات. الشرط الآخر شفقة واخلاص الآمر بالنسبة للمأمور، أي ان الآمر ينبغي ان يرعىٰ مصلحة ومنفعة المأمور، لا مصلحته ومنفعته الشخصية. حق صدور الأمر والنهي حق طبيعي وعقلاني أوّلاً وبالذات، ومحدود بقيود وشروط، بدونها لا يحق لأحد الأمر والنهي وليس هناك في عاتق الآخرين التزام بامتثال أمره. الله تعالىٰ أوّل وأعلىٰ شخص ـ علىٰ أساس المعتقدات الدينية ـ له مثل هذا الحق، وحق الله مطلق بالأمر والنهي في جميع المجالات.

لأنه يتوفر بشكل مطلق علىٰ جميع الصفات المطلوبة للتوفر علىٰ هذا الحق، فالله عالم مطلق وحكيم مطلق ورحيم مطلق وغني مطلق لا يتصور له أي نفع في الأمر والنهي.

ويأتي في الرتبة اللاحقة الأنبياء والأئمة المعصومون، لأنهم متصلون بعالم الغيب، ومتوفرون علىٰ الحكمة والعلم اللدنيين، ومعصومون عن الخطأ، ومتصفون بالكمالات الأخلاقية كالأمانة والرحمة والشفقة علىٰ الخلق... فلهؤلاء صلاحية الأمر والنهي، وعلىٰ أساس المسلمات المقبولة تتوفر أوامرهم ونواهيهم علىٰ الشروط المطلوبة، واحتمال الخطأ منفي عنها.

إذا تجاوزنا هاتين الرتبتين نصل إلىٰ الإنسان الاعتيادي، حيث تضيق دائرة حق الأمر والنهي بالنسبة إليه، وتتبع بشكل كامل لياقاته العلمية والعملية، الأخلاقية، الاختصاصية والتجريبية. يمكن ان يكون حق اصدار الأوامر للناس الاعتياديين اعتبارياً ووضعياً، إلّا ان قيمة هذا الاعتبار ولياقة متابعته ترتهن بتوفر الآمر علىٰ الصفات الأخلاقية وغيرها من الصفات المطلوبة، إذ بدون ذلك ليس هناك أي الزام ـ من زاوية أخلاقية ـ في عاتق أي فرد بطاعته. ان الحقوق الاعتبارية لا بدّ ان تنتهي إلىٰ الحقوق الطبيعية حيث تكتسب منها المشروعية، والضرورة الأولىٰ يجب ان تكون طبيعية وعقلية، لا شرعية واعتبارية. فتفويض المواقع الدينية من قبل الله وتشريع الحقوق الاعتبارية تابع لصلاحيات وخصوصيات ضرورية، وتابع للحقوق الطبيعية؛ لأن أفعال الله تعالىٰ محكومة بالأصول والقيم الأخلاقية. فافعال الله التشريعية ليست عبثاً وفوضىٰ، بل لها أساس وملاك، وهو القيم الأخلاقية.

علىٰ أساس ما تقدم تصبح الأخلاق أساس وقاعدة القانون، والحقائق متكأً الاعتبارات. وسوف تفقد الاعتبارات دعمها اللازم دون ان تضع الحقائق قدمها في الميدان، وسوف لا يلتزم أي عاقل من زاوية عقلية وأخلاقية بالاعتبارت. ومثل هذه الاعتبارات الفاقدة للأساس والدعامة لغو وعبث ولا ضمان لتنفيذها، ولا تصدر من أي حكيم.

منهج معرفة الأحكام والعبارات الأخلاقية

تضمن التحليل المتقدم النتائج التالية:

١ ـ من الممكن بيسر معرفة الأوامر الأخلاقية عن طريق"معرفة مبادئها والشروط التي تحكمها. ويمكن أيضاً نفيها وابطالها عن طريق معرفة الوقائع التي تحول دون تنفيذها، ومن ثم إثبات انها لغو.

٢ ـ من الممكن ادراك العبارات القيمية الأخلاقية بحكم مضمونها الوصفي والخبري عن طريق الاستدلال؛ إلّا ان القاعدة البديهية المنطقية تقرر ان نتيجة الاستدلال السليم لا بدّ من حضورها في المقدمات، ومن ثم يضحي الاستدلال علىٰ العبارات الأخلاقية منطقياً بشرط ان يتركب من عبارات قيمية وعبارات غير قيمية. وعلىٰ سبيل المثال: الحسن والقبح الذي يثبُت في نتيجة الاستدلال لموضوع من المواضيع يلزم ان يكون حاضراً في مقدمات الاستدلال، وهذا يستلزم وجود عبارة أو عبارات بديهية أخلاقية تدعىٰ بديهيات العقل العملي أو الحسن الأولي.

يثبت التحليل أعلاه ان نفي بداهة جميع العبارات الأخلاقية لا يحالفه الصواب، ودعوىٰ حاجة جميع العبارات الأخلاقية إلىٰ الاستدلال تنتهي

بالشك الأخلاقي. والعبارات البديهية الأخلاقية تحصل جراء الشهود العقلي. فإذا أخذنا علىٰ سبيل المثال عبارة: «العدل حسن»، وحاولنا فصل العدل عن الحسن، وافترضنا مورداً يكون عدلاً وغير حسن، فسوف تواجه محاولتنا فشلاً. وهذا يدل علىٰ ان الشك الابتدائي والمؤقت في حسن العدل ليس دليلاً علىٰ حاجة اثبات الحسن للعدل إلىٰ الاستدلال، أجل هذا اللون من الشك يمكن ان يعتري سائر القضايا البديهية، وطريق التخلص منه هو ان نضع الذهن في شروط يستطيع ادراك صدق هذه القضايا.

الفكرة المتقدمة تعبير آخر عن نظرية علماء أصول الفقه في هذا المجال، فهؤلاء يقولون ان حسن العدل أمر ذاتي، ولأجل انتزاع الحسن من العدل لا حاجة إلىٰ ضم أي حيثية تعليلية أو تقييدية إلىٰ العدل. فالعقل حينما يلاحظ «العدل» مع غض النظر عن أي أمر آخر يجد ان العدل حسن.

علىٰ هذا الأساس لا بدّ من الاعتراف بالضرورة أوالحسن الأوليين أو بديهيات العقل العملي. فبديهيات العقل النظري غير مجزية في اثبات العبارات الأخلاقية (الحكمة العملية). إلّا ان الضرورة الأولىٰ لا يمكن أن تكون الأمر الالهي والحسن والقبح الشرعيين. فهذا القول لا يحل المشكلة؛ لأن حسن الأوامر والضرورات الشرعية ووجوب طاعتها ليس ذاتياً ولا يدرك بالبداهة، ومن ثم يتطلب دليلاً وتعليلاً مستنداً إلىٰ ضرورة أخرىٰ.

وأوضح دليل علىٰ الفكرة المتقدمة يمكن تحديده بسهولة عبر الاجابة علىٰ الاستفهام التالي المطروح علىٰ تلك الأوامر: لماذا يجب طاعة الأمر والنهي الشرعيين؟ ان مجرد امكانية طرح هذا الاستفهام دليل علىٰ ان الأوامر

الشرعية ليست الضرورة الأولىٰ، ووجوب طاعتها يتطلب دليلاً وتبريراً متكئاً علىٰ ضرورة أخرىٰ. وبتعبير آخر ان امتناع أمر الشـارع بـالقبيح ونـهيه عـن الحسن ليس بديهياً، واثبات هذا الامتناع يتطلب دليلاً، نحاول تركيبهُ بمعونة صفات الله تعالىٰ التي لا تتلائم مع صدور الأمر بالقبيح والنهي عـن الحسـن، وبدون اثبات هذه الخصوصية (صفات الله) لا تتأهل الأوامر والنواهي الشرعية للطاعة. ومن هنا فقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع التي يفيد منها الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية قاعدة غير بديهية.

العقل العملي في ضوء

الجـدل الايراني المعـاصر

(٢)

العقل العملي في ضوء الجدل الايراني المعاصر

(٢)

اتجه في هذه الفقرة من البحث نحو الكشف عن طبيعة الجـدل المـعني عامة، قبل محاولة تقويم المعطيات والنتائج في ضوء اتجاه الباحث. أي سوف نحاول تفهم ما يدور في الاطار العام، ما يلابس هذا الجدل من خـصوصيات لا تمس مباشرة موضوع البحث (الحكمة العملية). نحاول القاء الضـوء عـلىٰ ملامح هذا الجدل.

وضعت بين يدي القارئ تعريباً لنصين، أحسب ان التمعن فيهما يـقرّبنا من فهم طبيعة الحوار الدائر في ميدان الجدل العقلي الجـاد فـي ايـران حـول موضوع الحكمة العملية، ويؤهلنا لنقد وتقديم الاتجاهات الرئيسية المطروحة في هذا الميدان.

النص الأوّل عرض لنظرية الطباطبائي، هذه النظرية التي لم تسـتطع ان تجتذب إلىٰ فلكها العام أنصاراً يتابعون تبنيها بكـامل النـتائج الخـطيرة التـي تترتب عليها، حتىٰ في محيط الطباطبائي (حوزة العلوم الدينية في قم). ومـن

اليسير علينا تفسير غياب متابعة نظرية الطباطبائي في محيط الدارسين المحدثين للحكمة، الذين تكونت منظومتهم المعرفية في ظل المعرفة الفلسفية الحديثة (الغربية)؛ ذلك ان نظرية الطباطبائي اعتمدت أدوات في التحليل لم تعد مقبولة في ظل تطور الدراسات النفسية الحديثة، ومن ثم أضحت لغة الطباطبائي وأدواته التحليلية وقاعدتها أمراً غريباً، بل مرفوضاً من حيث الأساس والمنهج.

اما إذا حاولنا التعرف علىٰ أسباب مجافاة حوزةالعلوم الدينية لاتجاه الطباطبائي فالأمر يستدعي تأملاً: ان هذه الدائرة الدراسية تداولت نظريات الحكمة الإسلامية، وذاعت في أوساطها نظريات الفلاسفة، بل أخذت من هذه النظريات كثيراً في درسها لأصول الاستنباط الفقهي. فكيف بها وهي تجفو فكر الحكماء في العقل العملي؟

ان سر الجفاء لاتجاه الحكماء يرجع في تقديري إلىٰ موقع اتجاه مدرسة العقل الكلامية، حيث احتلت هذه المدرسة موقعاً أساسياً في قلب الدرس الفقهي الحديث وأصول استنباطه. هذا الدرس الذي تبنىٰ بقوة نظريات مدرسة العقل الكلامية في تحديد مناهج الاستنباط، وفي عملية الاستنباط ذاتها.

لكن الفلسفة لم تندحر في هذه المواجهة كل الاندحار، بل ظل للفلسفة حضورها الواضح في فكر المدافعين عن مدرسة العقل الكلامية، لكنه حضور اداتي. إذ اتجه دارسوا الحكمة العملية وهم في صدد الانتصار لمدرسة المتكلمين إلىٰ استخدام أدوات الفلسفة. وهذا أمر يتجلىٰ بوضوح في النص الثاني الذي تقدم.

النص الثاني هو نص طلاب الحكمة المتعالية (مدرسة صدر الدين الشيرازي)، الطلاب الأوفياء لأدوات هذه المدرسة، والأكثر وفاءً لاتجاهات البحث السائدة في علم أصول الفقه. فأنت تلاحظ كيف تمسك بقاعدة الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل، وببداهة مدركات العقل العملي، وكيف حاول الانقضاض علىٰ اتجاه الاعتبار والمواضعة انطلاقاً من فكرة المعقول الثاني ونظرية الانتزاع الفلسفية.

نعود إلىٰ دراسة سروش، هذه الدراسة التي حرصت علىٰ عرض نقدي مباشر لنظرية العلّامة الطباطبائي، أي انك تلمس بوضوح ان الباحث عمد إلىٰ عرض يبرز فيه أساساً ما استهدفه من فجوات في النظرية موضع البحث. وما استهدفه في ملاحظتي لدراسة سروش تحديد المدار والأفق الذي يدور فيه الباحث.

في فقرات المقارنة، التي عقدها سروش بين الطباطبائي واتجاهات الغرب تلاحظ حضوراً واضحاً بل أوحد لاتجاه التجريبية الانجليزية هيوم ـ فنجشتين ـ آير ـ مور ـ بنتام ـ... وغياباً ملحوظاً لاتجاهات أساسية في فكر الغرب الحديث، وعلىٰ رأسها النقدية العقلية وفكر فيلسوفها عما نوئيل كَنْت. لم يتعد خيار واتجاه الباحث اطار خيارات الاتجاهات الحاضرة، حيث تعلم علىٰ أرضها.

لقد بالغ سروش في توثيق دراسته، وحرص حتىٰ علىٰ تسجيل المعادل اللاتيني لأسماء اعلامه التي أتىٰ علىٰ ذكرها في تفاصيل البحث. بينا اغفل (فنائي) صاحب النص الثاني عملية توثيق دراسته بشكل غريب. فهو لم يهمل

الاشارة إلىٰ مصادر البحث العامة فقط، بل تبنىٰ بعض الأفكار المفصلية في تاريخ الحكمة العملية، دون ان ينسبها إلىٰ أصحابها أو يشير إليهم علىٰ الأقل؛ وهذا الاغفال لا يمكن اغتفاره لبحث علمي علىٰ أي مستوىٰ من المستويات.

لعل هناك من يتساءل عن النصين اللذين ترجمتهما، وهل يمثلان الجدل الراهن في ايران؟ لا أستطيع ان أدعي ان نصين من مختلف النصوص المطروحة يمكنهما ان يمثلان واقع الجدل في أي منازلة فكرية، لكنني أستطيع ان أقول ان النصين يمثلان مساحة كبيرة من تفاصيل الجدل، ويعكسان أهم الملامح التي تحكم عامة الجدل التي يهمنا اماطة اللثام عنها.

للجدل القائم معسكران، معسكر يدافع عن اتجاهات السلف، ويعسكر في محيط علم الكلام بأدوات الفلسفة التقليدية. ومعسكر استورد أدواته وجل معطياته من غرب المعمورة. هذه هي الصورة التي انتهىٰ إليها جدلٌ، فتح الطباطبائي بابه بنقد لاتجاه مدرسة العقل الكلامية، بأدوات وطرق تنتمي إلىٰ التاريخ، ثم عاد الطباطبائي وتلميذه مطهري معه ليغيبا كناقدين لاتجاه العقل الكلامي، فيحل محلهما في حوزة فعاليتهما جيل من المدافعين عن مدرسة العقل الكلامية بسلاح الحكمة العتيدة، هذا الجيل الذي واجه أساساً الاتجاه المتترس بحكمة الغرب الحديثة.

إذن تلخص الموقف: اما بالدفاع عن اتجاهات علم الكلام التي يحتضنها علم أصول الفقه والفقه ويمنحها سطوته، واما بتبني معطيات التجريبية الانجليزية بامتداداتها المعاصرة. وهذا المآل في الحكمة العملية هو قدر الفكر عامة في الشرق العربي الإسلامي، باستثناء اتجاهات التوفيق أو التلفيق، التي

سعت اما إلىٰ الوقوف علىٰ صخرة التطورات العلمية الحديثة وانجازات الغرب المعاصر وهي ترتدي عقالاً، واما بالوقوف علىٰ قاعدة الأصالة مستبدلة العقال بقبعة!

ان هذا المآل هو مكمن أزمة العقل في عالمنا الإسلامي. ان الجدل الراهن حول الحكمة العملية لم يفتح كوة جديدة لرؤية اشكاليات البحث، انما تنقل بين قداسة فكر السلف، الذي يجب الدفاع عنه بشتىٰ الأساليب، وكان علىٰ رأسها الافادة من معطيات الحكمة المتعالية، وبين نهائية المعالجات التي جاءت من الغرب، هذه المعالجات التي لا يقر الغربيون أنفسهم بانها نهاية المطاف في البحث عن معالجاتٍ لاشكاليات البحث.

حينما تكون للمعرفة حدود معرّفة فهذا يعادل تقريباً سد باب النمو والتقدم، وحصر الجهد المعرفي في حدود الجغرافية، التي فرضت. حيث تحدد الجغرافية هنا زمناً معرفياً، سميته عصر الحواشي، إذ يتحول الجهد المعرفي في أرقىٰ اشكاله إلىٰ تعليقات أو قل اعادة تظهير لما دار علىٰ مسرح الحدود النهائية المقدسة أو المرهبة، أي مسرحاً أُغلقتِ آفاقه.

بينا لا يفترق النمو والرشد المعرفي عن سيادة أفق فسيح، يتيح للجاهدين علىٰ طريق المعرفة ان يفتحوا بصائرهم أمام ما فات علىٰ اسلافهم، فيفتحوا كوىً جديدة، يبصرون من خلالها الجديد، ويخلقون الفضاء النموذجي لما يتناولونه من أفكار.

ولا يفترق النمو والرشد المعرفي عن جرأة تستند إلىٰ تراث معرفي غني، نعم العقل المستند إلىٰ معرفة، والمسلح بقلب جسور، قادر علىٰ ان يفتح شرخاً

في الجدار السميك الذي يتشكل بشكل طبيعي، جراء الرهبة، جراء الهالة التي يخلقها الشعور بتفوق المنتجين، ووصولهم إلىٰ نهايات معرفية.

هناك وجه آخر يمكن ملاحظته للجدل الراهن حول الحكمة العملية، يرتبط بمركز انطلاق الفريقين. فالفريق الذي تابع حكمة الغرب استند إلىٰ مركز الانطلاق الذي رسمته الحكمة الغربية الحديثة. فحكمة الغرب عامة انطلقت من التحليل المعرفي لقضايا العقل العملي، بعد ان قلبت ظهر المجن للميتافيزيقيا ونظرية الوجود. فحتىٰ نظريات فيلسوف العقلية عما نوئيل كَنْت استندت أساساً إلىٰ أدوات التحليل المعرفي، إلىٰ نظرية المعرفة. اما الفريق الذي أراد الباس نظرية العقل الكلامية رداءً فلسفياً فقد تابع درسه لاشكاليات البحث من الانطولوجيا ونظرية الوجود، وحتىٰ العلّامة الطباطبائي رائد مدرسة الاعتبار والمواضعة والمناهض الفلسفي لنظرية المتكلمين العقليين انطلق في تحليله من التفرقة بين الوجود الحقيقي والوجود الاعتباري.

علىٰ ان هناك تمايزاً بين الاتجاهين الرئيسين في الجدل موضع درسنا. ذلك ان الاتجاه الذي اعتمد علىٰ معطيات فكر الغرب استند إلىٰ نظريات مؤسسة، وقد توفرت هذه النظريات علىٰ الزمن المطلوب لاختمارها، بغض النظر عن سلامة وصحة تلك النظريات. ومن ثم جاء طرح هذا الاتجاه محدد المعالم، عارفاً لما يريده، وما يتوخاه، وما سيتسجل لديه.

بينا بدأ الاتجاه الآخر من نقطة الصفر، ولم يتوفر بعد علىٰ الوقت الكافي لكي يؤسس قاعدة محددة المعالم، تتحدد في ضوءها نتائج محاولاته. ومن هنا تلاحظ الهفوات الواضحة، وروح التشبث باللغة الخطابية، والخلط بين

ميادين البحث. فمن محاولة الدكتور حائري الشمولية لالغاء كل فكرة اعتبارية، وادخال الاعتبار في صميم الحقيقة الوجودية الواقعية، إلىٰ محاولة مقال أبو القاسم فنائي في الخروج من اشكالية هيوم [الانتقال من الواقع إلىٰ الواجب] بان قول الطبيب (يجب عليك استخدام الدواء س) يرجع في جوهره إلىٰ الجملة الشرطية (إذا أردت الحفاظ علىٰ صحتك فعليك باستخدام الدواء س)، ومن ثم فالطبيب يُخبر عن علاقة واقعية بين الصحة واستخدام الدواء س، ومن هنا جاز الانتقال من الواقع إلىٰ الواجب، وأصبح قول الطبيب (يجب عليك استخدام الدواء س) أمراً واقعياً وليس نقلة من الواقع إلىٰ الواجب!!!

وحينما نعطف الحديث علىٰ تقويم تفاصيل اتجاهي الجدل الراهن نجد ان الباحث قد اهتم في دراسات سابقة بعرض ونقد معطيات اتجاه العلّامة الطباطبائي والدكتور مهدي حائري، وهما يمثلان قطبي التعارض في حديهما الأعلىٰ، إذ يمثل العلّامة مدرسة الاعتبار والمواضعة مع محاولة تأسيس لنظرية الاعتبار عامة، ويمثل الدكتور حائري اتجاه مدرسةالعقل الكلامية متسلحة بأدوات الفلسفة مع نزوع جامح لتضيق دائرة الاعتبار وتحويله إلىٰ جزءٍ من هرم الوجود.

مضافاً إلىٰ ان دراستي السابقة وبحوثاً ضمن هذه المجموعة من الدراسات ألقت الضوء علىٰ اتجاهات الحكمة الغربية، وعلىٰ وجه الخصوص اتجاهات المدرسة الانجليزية. حيث عرضت وناقشت اتجاه الفلاسفة الوضعيين، وأتت علىٰ ذكر نظريات آير ومور وسيرل واوستن وغيرهم من فلاسفة الاعتبار والمواضعة. واهتمت بدرس مستقل لهوية الأحكام العملية،

وهذا الدرس يشكل المنطلق الأساس لنظريات المدرسة المشار إليها.

رغم ذلك أجد هذه الدراسة فرصة لاشباع البحث حول موضوعين رئيسين:

١ ـ العلاقة بين العلم والأخلاق.

٢ ـ نظرية الانتزاع الفلسفية ومصير الأحكام العملية.

وبهذا نستطيع تقويم اتجاه سروش واتجاه مخالفيه، حيث يتمحور حول الموضوع الأوّل، ونخرج بتصور واضح ومدروس عن جدوىٰ استخدام نظرية الانتزاع الفلسفية في موضوع بحثنا.

١ ـ العلاقة بين العلم والأخلاق

استقر الرأي في عامة حكمة الغرب ـ منذ دافيد هيوم ـ علىٰ التفرقة والفصل الحاسم بين أحكام الواقع وأحكام القيمة، بين العلم الواقع وبين الأخلاق والقيم، وبين الموجود والواجب. فالواجبات الأخلاقية ليست قضايا تحكي عن واقع موضوعي، يمكننا مراجعته لاكتشاف تطابق هذه القضايا مع ذلك الواقع. بل هي من جنس آخر غير جنس الطبيعة وعالم التكوين.

«وما دامت الأحكام الأخلاقية مختلفة عن أمور الواقع وعن علاقات الأفكار معاً بحيث لا يمكن ان تستنتج منهما، ولم يكن في مستطاع العقل ان يحسم المسائل الأخلاقية»[1] ويرىٰ عدد كبير من المفكرين ان الاضافة الأساسية التي أضافها هيوم إلىٰ علم الأخلاق هي: «ان النقلة المنطقية

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها إلىٰ العربية فؤاد كامل وآخرون، ص ٥٣٢.

مستحيلة مما هو (كائن) إلىٰ (ما ينبغي ان يكون)، أو من الوصف إلىٰ التقويم»[١].

تابع هذا الاتجاه كثير من حكماء الغرب، واتفقوا علىٰ جوهر اشكاليه هيوم (استحالة الانتقال من الواقع إلىٰ الواجب وبالعكس، وعدم وجود علاقة منطقية بين الأحكام الواقعية والأحكام القيمية)، رغم تنوع أساليب هؤلاء الحكماء في السير بهذا الاتجاه. والباحث الايراني المعاصر الدكتور عبدالكريم سروش انضم إلىٰ موكب هؤلاء الحكماء. وانتهج أسلوباً من بين الأساليب المتنوعة التي طرحت في أطار هذا الاتجاه. ويمكننا ان نضع وجهة نظر سروش في النقاط التالية، اعتماداً علىٰ نصوصه، كما جاءت في دراسته الموسومة (العلم والقيم) وبالفارسية (دانش وارزش)[٢]:

أ ـ لا يمكننا ان ننتظر من الأحكام العلمية والفلسفية للطبيعة والتكوين ان تدلنا علىٰ ما يجب ان نفعل.

ب ـ الواقعية لا تعني ان نتعرف علىٰ نهج الفطرة أو الطبيعة أو التاريخ لكي نختاره، فهذا هو عين الأخلاق العلمية المتهافتة. بل الواقعية الأخلاقية تعني ان نتعرف علىٰ الأفعال التي تتعارض مع الفطرة أو الطبيعة والأفعال المستحيلة، لكي لا نفكر عبثاً بممارستها وبالأمر بها.

جـ ـ ان الكشوف العلمية لا يمكن اطلاقاً ان تنتج مبادئ أخلاقية، لكن هذه الكشوف يمكن ان تكشف لنا عن المبادئ الأخلاقية المتعذرة عملياً.

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها إلىٰ العربية فؤاد كامل وآخرون، ص ٥٣٢.

(٢) ص ٢٩٠، الطبعة الثامنة، ١٣٦١ هـ. ش، انتشارات ياران.

د ـ بمعونة العلم ومعرفة الطبيعة لا يمكن اثبات قاعدة أخلاقية، ولكن يمكن ابطال القاعدة الأخلاقية بمعونة العلم والمعرفة.

هـ ـ الأخلاقية تستلزم قبول «ما ينبغي» الام والأوّل، حيث لا يستنبط من الواقع، ولا يمكن تفسيره في ضوء الواقع.

لقد أكد سروش ان مصدر الأحكام الأخلاقية يختلف أساساً عن مصدر الأحكام العلمية والمعرفية، لانها أي الأحكام الأخلاقية من جنس الاعتباريات، وهي في جوهرها أوامر وجمل انشائية. لكنه عاد مؤكداً ان الإنسان موجود أخلاقي وهذه قاعدة مطلقة، وان القيم الأولية والأساسية الأخلاقية كالعدل والحرية والسعادة والتكامل قيم مطلقة. ثم أكد قائلاً:

«كون الإنسان كائناً أخلاقياً لا يعني سوىٰ ان كل عمل إنساني مؤهل للحكم عليه بالحسن والقبح. فاختلاف الأفعال الإنسانية ليس علىٰ غرار اختلاف الحجر والخشب، إذ يتفاوت الحجر عن الخشب تفاوتاً طبيعياً وتكوينياً. لكن تفاوت الأفعال الإنسانية واختلافها تفاوت قيمي وأخلاقي، وهذا التفاوت هو الذي يضع البعض في زمرة المحسنين والبعض الآخر في زمرة المسيئين.

وهذا هو معنىٰ القاعدة العامة [الإنسان كائن أخلاقي]، حيث انها قاعدة عامة مكانياً وزمانياً، ولا تقبل الاستثناء. ولا تصدق هذه القاعدة ما لم يكن الإنسان مؤمناً وملتزماً بقيم أخلاقية»[1].

وأخيراً نراه مؤكداً علىٰ:

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٠٥.

«الآدميون ـ سواء ارتضوا أم لم يرتضوا ـ يستجيبون لنداء (الواجبات) في حياتهم بحكم الحاجة وتبعاً للظروف وتحت سلطة القوىٰ الداخلية. لكن كل إنسان رشيد يحاسب نفسه باستمرار في لحظات الوعي النادرة، ويطرح عليها الاستفهام: لماذا استجبت لنداء هذا (الواجب) دون غيره؟ ويسعىٰ الآدميون برغبةٍ ملحة إلىٰ الوقوف علىٰ الأمر والواجب الذي يسوغ نفسه بنفسه، فيستريحون من الاستفهام عن مبرر طاعة الأمر والآمر. ويتساءلون مع أنفسهم يجب علينا ان نرجح طاعة واجب، فهل هذا الواجب مرجح بذاته؟ إذن نحن مضطرون إلىٰ طاعة أوامر آمر، ومن ثم علينا البحث عن آمر لا يمكن ان نقول له ما هو مسوغ ان تأمر وتحكم؟ آمرٌ وجوده عين أمره، وأمره عين وجوده، ارادته عين ذاته وذاته عين ارادته، طالب بالذات ومطلوب بالذات. يمكن ان تسأل من الجميع لماذا تأمرون، اما بالنسبة له فلا مجال لهذا السؤال.

هذا هو (الواجب) الأعلىٰ، واجب الواجبات ومنبع الأوامر، فهو وحده الذي لا يسأل عن أوامره ولا يطلب تبرير لها...

أي لا يصح ولا يسوغ الاصغاء لا لنداء الفطرة ولا لنداء الوجدان ولا لأمر الطبيعة وحكم التاريخ، ما لم يكن هناك أمر أعلىٰ منها وعلىٰ رأسها، ثم يدعو للاصغاء إلىٰ تلك النداءات»[١].

لدينا أسئلة نطرحها علىٰ اتجاهات (سروش) قبل ان نعود إلىٰ البحث في العلاقة بين العلم والقيمة. أسئلة نطرحها علىٰ الاتجاه الذي اختاره في النصوص الأخيرة، لنرىٰ حجم الانسجام والتوافق بين مجموع

---

(١) نفس المصدر، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

مفاصل هذا الاتجاه:

أوّلاً: كيف يمكننا الجمع بين وسم الأحكام الأخلاقية ومنظومة القيم بانها أحكام اعتبارية وبين حمل سمة الاطلاق والعموم وعدم قابلية الحكم للاستثناء علىٰ القيم الأساسية كالعدل والحرية والسعادة والتكامل. ليس هناك من حكم اعتباري في عالم الوجود وهو يأبىٰ عن التقييد والتخصيص، الاعتبار من شأن شرائع الأخلاق ومذاهب الفضيلة، وأحكامها لا يمكن ان تكون واقعية وعملية وتكون في الوقت ذاته أحكاماً مطلقة وعامة ولا تقبل التخصيص.

ثانياً: ما دامت القيم الأخلاقية ـ كما ذهب سروش وهو علىٰ حق في ذلك ـ تمثل في جوهرها أوامر وواجبات، فما معنىٰ وجوب التكامل والحرية والسعادة والعدل أيضاً؟ ألأن التكامل والحرية والسعادة مطالب فطرية وتنسجم مع التكوين والخلقة؟ وهذا يعني عودة سروش إلىٰ المذهب الطبيعي في الأخلاق، وقد أكد تبعاً لهيوم ومور علىٰ معارضته لهذا الاتجاه، لانه يربط القيم بالتكوين والأخلاق بالعلم والمعرفة.

والعدل لا يعني سوىٰ (الواجب). فالعدل يتحدد في ضوء مفهوم الواجب، وليس العدل مبدأ متعالياً، انما هو مفهوم لاحق يتحدد في ضوء نظام الواجبات الأخلاقية.

ثالثاً: كيف تكون القاعدة (الإنسان كائن أخلاقي) قاعدة مطلقة؟ بينا لا يجد سروش أي مسوغ لطاعة الواجبات الأخلاقية، ما لم تنبع من أوامر الله، الآمر الذي تكون ارادته عين ذاته، الآمر بالذات والمطلوب بالذات!

ان الحفاظ علىٰ اطلاق قاعدة (الإنسان كائن أخلاقي) يستدعي الإيمان بان كل الآدميين يستمدون أخلاقيتهم من الإيمان بـالله، ومـن الاذعـان بـانه مصدر الواجبات وان طاعة أي أمر أخلاقي تستمد مشروعيتها مـن اسـتلهام وطاعة الواجبات الآلهية!

رابعاً: حقاً هل يتوقف الاستفهام عن مسوغ طاعة الأوامر الآلهية بغض النظر عن ادراك العقل للواجبات الأخلاقية؟ هل يمكن طاعة أوامر اله كاذب متجاوز خائن بخيل محتال؟ أنا أعتقد ان طاعة الواجب الآلهي تتوقف عـلىٰ مفهوم للألوهية مسبوق بفكرة محددة عن الواجـبات الأخـلاقية الأسـاسية، وبحكم توفر الاله علىٰ القيم الأخلاقية المترتبة علىٰ تلك الواجبات الأخلاقية حق له الطاعة، بوصفه التجسيد الكامل لكل قيم الخير والعدل والواجب.

ان مجرد الإيمان بان الله موجود وارادته عين ذاته وأمره عين وجـوده لا يسوّغ طاعة أوامره وامتثال نداء واجباته. وحتىٰ الإيـمان بكـونه مـعشوقاً ومطلوباً بالذات، فهذا الإيمان بطبيعته لاحق ومؤسس عـلىٰ حكـمة عـملية وعقل عملي مدرك للواجبات الأخلاقية. نعم فرحلة العشاق والعرفان الحـق لا يتأسس بالطفرة والبداهة، انما هي رحـلة مـؤسسة لاحـقة للـعقل العـملي وتهذيب السلوك والممارسة القـائمة عـلىٰ طـاعة الواجـبات الأخـلاقية. ان ما يبرر عشق الله هو حكمة عملية يتحلىٰ بها العاشق ويجدها أكمل وأعلىٰ في ذات المعشوق.

خامساً: ان أشعرية سروش واستشهاده بالنص في تبرير طاعة الواجب الالهي (لا يُسئل عما يفعل وهم يسألون) تواجه أسـئلة مـحرجـة فـي ضـوء

ما انتهىٰ إليه الرجل من مواقف في أيـامه الأخـيرة، مـواقـف مـنحازة تـماماً للتعددية الدينية والليبرالية المطلقة. لا بد ان يكون الرجل قد أجـرىٰ تـعديلاً علىٰ الأفكار التي قدمنا لها، لكنني لم أطلع حتىٰ الآن علىٰ ما يوثق توقعاتنا، لنحفظ له الانسجام في المواقف.

نعود إلىٰ العلاقة بين العلم والأخلاق، حيث أكد سروش علىٰ ان العـلم والمعرفة العلمية لا تنتج القاعدة الأخلاقية وليس بـوسعها ان تـثبت القـاعدة الأخلاقية، لكنها تستطيع ابطال القاعدة الأخلاقية، وذلك عبر الكشف عن عدم عملية القاعدة، حيث يستطيع ان يكتشف امكانيات الواقع، ويؤكد انها لا تتيح لهذه القاعدة فرصة الحياة، ومن ثم فالتطورات العلمية وتحولات الواقع عامة تحذف وتشذب القواعد الأخلاقية. والعلم يساهم أيضاً عبر اكتشافاته للواقع ان يحدد للفاعلين خياراتهم العـملية دون ان يـحدد لهـم التكـليف والوظـيفة العملية.

لايضاح هذه الفكرة نأخذ المثال المتقدم «يجب اسـتخدام الدواء س» حيث ترجع هذه الجملة إلىٰ الشرطية التالية «إذا أردت الحفاظ علىٰ صـحتك فيجب عليك استخدام الدواء س». الطب يكتشف العلاقة بـين الصـحة وبـين الدواء «س»، ولأجل الحفاظ علىٰ الصحة يحدد للآدميين أفضل خيار مـتاح في ضوء كشوفه. لكن الطبيب لا يستطيع ان يقرر للمريض في ضوء العلاقة بين الصحة وبين الدواء وجوب استخدام الدواء. أي ان الطبيب لا يستطيع ان يقنع أحداً لا يؤمن بوجوب الحفاظ علىٰ الصحة بوجوب استخدام الدواء «س».

ان الطب يقوم باكتشاف الواقع وتحديد العـلاقة بـين ظـاهرة السـلامة

والصحة وبين استخدام «س». لكن الطب لا يستطيع ان يحدد الوظيفة والتكليف. انه يحدد صغريات الحفاظ علىٰ الصحة ووسيلة الحفاظ علىٰ الصحة. اما وجوب الحفاظ علىٰ الصحة فهذا شأن الآمر من عقل أو شريعة أو قانون. علىٰ ان ننبه إلىٰ أن هناك من يقول ـ ونحن معه ـ ان الحفاظ علىٰ الصحة ليس حكماً أخلاقياً يستدعي نداءً علوياً من عقل أو تشريع، بل الإنسان مدفوع غريزياً للحفاظ علىٰ حياته وصحته، ومن ثم لا حاجة للبحث عن حكم العقل، لاثبات هذه الوظيفة الحيوية، التي تقتضيها الحياة البيولوجية.

من هنا يتضح الخطأ الذي وقع فيه أبو القاسم فنائي حيث ذهب قائلاً: «فحينما يقول الطبيب لمريضه: (يجب عليك استعمال الدواء س) يرجع مضمون قوله إلىٰ الجملة (إذا أردت الحفاظ علىٰ صحتك عليك باستعمال الدواء س). نلاحظ هنا ان الغاية هي الحفاظ علىٰ الصحة ومراجعة المريض إلىٰ الطبيب دليل علىٰ ارادته لهذه الغاية. من هنا فالطبيب يخبر عن علاقة وضرورة واقعية، وكلامه يحكي عن واقع يمكن تصديقه أو تكذيبه بالرجوع الىٰ عالم الخارج، فإذا كان استعمال الدواء لا يؤدي إلىٰ الحفاظ علىٰ الصحة يصبح كلام الطبيب كاذباً ومخالفاً للواقع».

نلاحظ أوّلاً: خطأ الربط بين وجوب استعمال الدواء س وبين ارادة الحفاظ علىٰ الصحة. إذ الربط في الحقيقة بين حكمين عمليين، وهما وجوب الحفاظ علىٰ الصحة ووجوب استعمال الدواء (س). إذ مجرد الرغبة في الحفاظ علىٰ الصحة لا تؤدي إلىٰ الحكم بوجوب استعمال الدواء (س).

ثانياً: الطبيب ليس من مهمته كعالم ان يقرر وجوباً عملياً، انما يقرر

حكماً تجريبياً مفاده ان الدواء (س) يحفظ الصحة، وحينما ينصح المريض باستخدام الدواء لا يقرر له وظيفة عملية، ما لم يكن المريض معتقداً بكبرىٰ هذه الوظيفة.

ثالثاً: هل يستطيع الطبيب ان يقرر في ضوء الكشوف العلمية وجوب الحفاظ علىٰ الصحة؟ من الواضح ان هذا الوجوب ينبع من مصدر آخر غير علم الطب والمعرفة الطبية. نعم الطبيب يستطيع ان يحدد للمريض خياره العملي الأمثل في الحفاظ علىٰ صحته. ويبقىٰ المريض وأوامر العقل العملي وأحكامه.

حينما نعود إلىٰ المقياس الذي طرحه سروش (العلم لا يثبت الأحكام العملية، بل يمكنه ابطالها) نجد ان هذا المقياس يشبه معيارالتمييز الذي تبناه سروش تبعاً لبوبر في حقل المعرفة العلمية، حيث انها أي المعرفة العلمية لا تتميز عما سواها بقابلية التأييد والاثبات، بل تتميز بان لها قابلية الابطال والتكذيب.

البحث في موضوع المعرفة العلمية يتطلب مجاله المستقل، ولا أظن اننا متفقون مع بوبر في تقويم المعرفة العلمية التجريبية، وفي الغاء قيمة الدليل الاستقرائي معرفياً. وهذا بحث نزمع علىٰ وروده في فرصة لاحقة. لكننا في مجال الحكمة العملية نتفق مع الرأي القائل باختلاف نسق الأحكام العملية عن الأحكام النظرية، وباختلاف مصادرومنابع هذه الأحكام.

رغم ذلك نجد ان المعرفة العلمية لا تساهم فقط في حذف الأحكام العملية بمعنىٰ الكشف عن عدم عقلانيتها، لعدم امكانها وتعذر تنفيذها، بل

تساهم أيضاً في تأييد وتعزيز الحكم العملي. لان مسيرة العلم طالما عـززت أحكاماً عملية، عبر اثبات انسجامها. إذ الواقع هو الحقل الأسـاسي لاخـتبار منظومة القيم والأحكام العملية، حيث يتاح رؤية تعايشها.

٢ ـ نظرية الانتزاع الفلسفية ومصير الأحكام العملية

قبل تحديد الموقف من جـدوىٰ تـوظيف نـظرية الانـتزاع فـي حـقل الأحكام العملية، علينا ان نلقي الضوء علىٰ نظرية الانتزاع ذاتها:

التصورات والمفاهيم التي يتوفر عليها الذهن البشري عالم متنوع. وقد اختلف الفلاسفة منذ عصر اليونان حتىٰ يومنا حول تفسير هذا التنوع. هـناك تصورات يقف خلفها واقع حسي، فهي مفاهيم مستقاة من عالم الخارج. ومن ثم تكتسب واقعيتها بحكم تمثيلها للـعالم المـوضوعي خـارج عـالم الذهـن ومعطياته. لكن هناك مفاهيماً يتعذر ردها لعالم الحس، فهل تدخل في اطـار النظام اللغوي ونخرجها من عالم المعرفة الحقيقية أم نضعها في اطار الوجـود الذهني وعالم العقل دون ان تكون لها صلة مع العالم الموضوعي، فتكون جزءاً من معطيات العقل وعالم الذهن، أم هناك حيلة لحفظ ارتباطها بعالم الخـارج بالشكل الذي تبقىٰ منظومة المعرفة واقعية فـي الوقت الذي تـضم فـيه تـلك الصور والمفاهيم؟

هذه هي اتجاهات الجدل حول هذا الموضوع كما تنعكس فـي ضـوء دراسات متأخري رجال الحكمة والفلسفة الإسـلامية. الحسـيون والعـقليون والانتزاعيون، أو ما يسمّىٰ بـالاسميين والتـصوريين ومـذهب الانـتزاع الذي

ينسب إلىٰ الحكماء المسلمين. لكن هناك اتجاهاً آخر ينسب إلىٰ القديس انسلم وهو ما يُدعىٰ بالواقعية، «فالواقعيون وفي مقدمتهم القديس انسلم، يرون ان الأجناس والأنواع أشياء موجودة، بل هي كل الأشياء، لانها النماذج الأولىٰ للعالم الحسّي جميعه»[1].

إذا أردنا ان نمرّ علىٰ التاريخ نلاحظ ان هناك خلافاً بين الافلاطونية والمشائية حول عالم تقرر الكليات الخمسة. فهل يستطيع الادراك الحسي ان يكون منبع ادراك المعقولات التي تتقرر في عالم الإنسان الفعلي، أم ان الادراك الحسي لا يمثل سوىٰ مثير ومنبه للعقل بغية استذكار هذه الحقائق الثابتة في عالم المثل؟ يرىٰ بعض الباحثين[2] ان المشكلة طرحت من جديد في أوّل «ايساغوجي» فرفوريوس، فأثارت جدلاً في العالم المسيحي في العصر الوسيط فكانت الواقعية، وكانت الاسمية التي أنكرت وجود الأفكار العامة وكانت التصورية التي أثبتت وجودها في عالم الذهن فحسب.

أما الفلاسفة المسلمون فما هي حقيقة مذهبهم؟ هل أنكروا المثل الافلاطونية، هل قالوا بالتجريد الأرسطي، ومتىٰ بدأت فكرة المعقول الثاني؟ أسئلة نتركها لبحث تاريخي معمق، لكن الاتجاه المتداول بين أنصار مدرسة الحكمة المتعالية هو ما يُعرف بنظرية الانتزاع، وهي بدورها تتطلب انتزاعاً عسيراً في مقام تصورها الواضح الشامل.

لا يهمني هنا الدخول في درسٍ وتحقيق حول نظرية الانتزاع، وتطور

---

(١) مقدمة الدكتور إبراهيم مدكور، الشفاء، المنطق ١، ابن سينا، نشر ادارة المعارف المصرية ص ٦٣.

(٢) المصدر السابق.

البحث والخلاف حول تفاصيل هذه النظرية. فهذا ما يستدعي بحثاً موثقاً، ورعاية للأمانة العلمية، حيث لم نلمس ذلك في مقال السيد فنائي.

علىٰ أي حال سأتابع ما طرحه فنائي بشأن انتزاعية الأحكام الأخلاقية وفق ما جاء في مقاله:

أ ـ تنتزع الصفات الأخلاقية من بعض الموضوعات بالنظر إلىٰ ذات الموضوع دون قيد أو شرط: (السعادة بالذات أمر مطلوب) (العدل بذاته حسن). والعقل لا يطلب دليلاً بل يدرك توفر الموضوع علىٰ الصفة بالبداهة.

يحق لي ان أتساءل عن القضية البديهية، فهل يكون الحكم في القضايا التي يُدعىٰ بداهتها منتزعاً ومعقولاً ثانياً؟ إذا كان الحسن منتزعاً من مفهوم العدل فأي حاجة إلىٰ دعوىٰ البداهة وطلب الدليل؟ الانتزاع يتم في المرحلة التصورية للمعرفة، فما بالنا نتعب أنفسنا بطلب الدليل علىٰ اثبات المحمول للموضوع.

ثم لو عدنا إلىٰ المفاهيم الانتزاعية، فأي حكم انتزاعي يمكن حمله علىٰ منشأ انتزاعه؟ قالوا ان (إلّا مكان، والضرورة، والامتناع، والوحدة، والكثرة، والعلية، والفعل، والقوة...) مفاهيم ومعقولات ثانية فلسفية، فهاكم افرضوا أي منشأ لانتزاعها، وجربوا حملها عليه! المرحوم مطهري يؤكد ان المعقول الثاني الفلسفي معنىٰ اسمي ومنشأ انتزاعه معنىٰ حرفي قائم في الخارج[1]، فهل يصح ان يكون الموضوع في القضايا الأخلاقية معنىٰ حرفياً؟!

طبعاً ان الاتجاه الذي نتبناه يؤكد ان (السعادة) مفهوم لا يمكن ان يتخذ

---

(١) شرح منظومة ج ٣، انتشارات حكمت، ص ٣١٩.

أساساً موضوعاً للأحكـام الأخـلاقية، ومـفهوم (العـدل) لا يـتجاوز مـفهوم الواجب إذا أخذناه مـجرداً، امـا إذا ربـطناه وقـيدناه بـالعدل الاجـتماعي أو القضائي أو الاقتصادي فسوف يصبح مفهوماً نسبياً يـتحدد فـي ضـوء نـظام الواجبات الأخلاقية التـي تـتبناه كـل جـماعة بشكـل سـابق عـلىٰ نـظامها الاقتصادي والاجتماعي والقضائي، الذي يرسم وفق قيمها ومثلها، التي تتحدد بدورها علىٰ أساس مما تتبناه مما ينبغي فعله ومـا لا يـنبغي فـعله فـي هـذه الحقول.

ب ـ بعض الموضوعات الأخلاقية يتطلب انتزاع الصـفات الأخـلاقية منها إلىٰ حيثيات سلبية... السعادة الدنـيوية والصـدق... هـذه المـوضوعات تتصف بالحسن بشرط عدم تعارضها مع قواعد أخلاقية أهم منها.

نلاحظ: ان السعادة الدنيوية (الرفاه) والصدق بلحاظ الذات ينتزع العقل منهما الحسن والمطلوبية ـ حسب ما جاء في مقال فنائي ـ وذلك عبر الشهود العقلاني وبلا حاجة إلىٰ استدلال. لكن هذا الانتزاع سـرعان مـا يـتحول إلىٰ انتزاع آخر عبر تعارض هذه الأحكام مع قواعد أخـلاقية أهـم مـنها، وهـذه القواعد ـ حسب فنائي ـ قد تدرك بالبداهة أو تعرف بالاستدلال.

وهنا أسجل النقاط التالية:

١) متىٰ يتم التعارض بين القواعد الأخلاقية؟ القواعـد الأخـلاقية فـي عالم البداهة والشهود العقلاني لا تتعارض علىٰ الاطلاق، عالم العقل المحض المجرد عن ملابسات عالم الخارج عالم تـتعايش فـيه الأحكـام الأخـلاقية بسلام ووئام. انما ينشأ التعارض جراء ملاحظة الأفعال وأحكامها فـي عـالم

الخارج، أي بعد أخذ القواعد الأخلاقية كأحكام للتشريع وقوانين لمذهب الفضيلة والسلوك التفصيلي. ومن هنا نستبعد تماماً ادراك القاعدة الأخلاقية المعارضة لأحكام الواجب البديهي ادراكاً بديهياً.

٢) من قال ان الرفاه المادي مطلوب ببداهة العقل؟ الرفاه المادي يرتبط تحديد مفهومه بالمستوىٰ الثقافي للاجتماع الإنساني، وإذا ربطناه باللذة والمنفعة يصبح الرفاه المادي مطلوباً غريزياً، خارج عن دائرة الواجبات الأخلاقية، بل تسعىٰ المذاهب الأخلاقية جميعها لوضع الأحكام التي تضبط الدوافع الغريزية، كل حسب رؤيته.

جـ ـ بعض الموضوعات الأخلاقية يتوقف اتصافها بالصفات الأخلاقية علىٰ عروض جهات مصححة.

نلاحظ: ان أي فعل من الأفعال حينما يتوقف حمل الحكم العملي عليه إلىٰ لحاظ جهة يفضي إلىٰ توقف أخلاقية الحكم علىٰ هذا الفعل علىٰ طبيعة الجهة الملحوظة في اطلاق هذا الحكم. أي ان هذا الحكم سوف يخرج من دائرة المبادئ الأساسية للأخلاق، بينا الذي يقرر اخلاقية الحكم هو المبادئ الأخلاقية. أي ان توقف أخلاقية الفعل علىٰ جهة أو اعتبار يلازم جزئية الحكم الأخلاقي، وعدم عمومه واطلاقه، وبهذا لا يكون حكماً أساسياً عقلياً.

د ـ أكد فنائي علىٰ ان الحسن والقبح الشرعيين ينتزعان من موضوع الحكم الشرعي بلحاظ الأحكام الشرعية.

وسؤالنا هنا يتركز علىٰ ملاحظة عامة لا تقتصر علىٰ الفقرة اعلاه: ما المعني بالحسن والقبح؟ هل يراد منه في حقل الأخلاق أمراً آخر غير

ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله؟ ثم لو ذهبنا إلىٰ ان الحسن صفة تلحق الفعل فلِمَ لا يكون الأمر الشرعي والنهي الشرعي هو أساس اطلاق هذه الصفة علىٰ مواضيع الأحكام العملية. أي ان الأمر والنهي الشرعيين يستخلص منهما حسناً وقبحاً، وسوف يكون الحسن والقبح هنا معادلاً للمصلحة والمفسدة، انطلاقاً من القاعدة العامة في الأحكام العقلائية، حيث تسن هذه الأحكام لمصالح ومفاسد يتوخاها المشرع، ففي ضوء الحكم العقلائي من أمر أو نهي نستكشف وجود مصلحة تترتب علىٰ الفعل المأمور به.

ثم كيف يمكن ان يكون الحسن والقبح الشرعيين مفاهيماً منتزعة من موضوع الأحكام الشرعية، ومواضيع هذه الأحكام غالباً ما تكون مواضيع اعتبارية؟ بينا نحن نتحدث عن انتزاع الصفات الواقعية الحقيقية. فما يترتب علىٰ المواضيع الاعتبارية من صفات في ضوء الأمر والنهي بها لا يمكن ان يكون معقولاً ثانياً ينتزعه العقل من مفهوم عام هو معقول أوّل، ويلزم من فرض تحققه تسلسلاً!

وأخيراً: توخىٰ فنائي من كل ما ورد في مقاله إلىٰ اثبات واقعية الصفات والأحكام الأخلاقية، لكي يخلص إلىٰ اثبات الارتباط الحقيقي بين قضايا العلم الواقعية، وبين الأخلاق والأحكام الأخلاقية، بين الواجب والواقع. نحاول هنا القاء الضوء ضمن نقاط علىٰ طريقته في استخلاص النتيجة المتقدمة:

١ ـ في ضوء التمييز بين الأحكام الأخلاقية الانشائية والأحكام الأخلاقية الخبرية يؤكد ان هناك ارتباطاً غير مباشر بين الأحكام الانشائية

وبين أحكام الواقع ومبادئ الأخلاق.

اما كيف يتم ذلك؟ بالنسبة لأحكام الواقع يقول: «ومـن الشـروط غـير الأخلاقية القدرة والاختيار في انتخاب الفاعل للـفعل والتـرك، وعـلىٰ هـذا الأساس لو ثبت علمياً ان الفرد غير قادر تكوينياً علىٰ انجاز فعل ما فسـوف نستنتج من هذه المقدمة العلمية ان هذا الفـرد غـير مشـمول بـالأمر والنـهي الأخلاقيين».

نلاحظ: ان هذا الكلام يقوم علىٰ أساس القول بان القدرة عـلىٰ الفـعل شرط لاخلاقية صدور الأمر والنهي الأخلاقيين. بينا ان مـصب البـحث عـن تحديد العلاقة بين الأمر والنهي الأخلاقيين وبين الواقـع. امـا عـلاقة القـدرة وحرية الارادة بالواجبات الأخلاقية فلا تتوقف علىٰ أحكام الواقع، بـل هـي علاقة جوهرية قـائمة فـي ذات الواجـبات الأخـلاقية، الواجب الأخـلاقي لا يمكن ثبوته لا في عالم الواقع أو الذهن ما لم تفترض ارادة حرة.

أضف إلىٰ ذلك ان صدور الأوامر والنواهي الأخلاقية وتوجيهها إلىٰ غير القادر لا يفضي إلىٰ الحكم بان اصدار مثل هذه الأوامر عمل غير أخلاقي بـل لا يتعدىٰ ان يكون عملاً غير عقلائي ومنافياً لحكمة التدبير.

ولو سلمنا بان العقل يحكم بقبح تكـليف العـاجز، أي يـنهىٰ عـن هـذا التكليف، وان لدينا مقياساً أخلاقياً لاصدار الأوامر والنـواهـي. فـهل تـرتبط الأحكام الأخلاقية بالأحكام العلمية الواقعية حينما تكتشف ان الفعل س غير مقدور؟

ان نفي ارتباط الأخلاق بالعلم يعني ان العلم والمعرفة العلمية لا تـنتج

مقياساً أخلاقياً، ان التطور التقني لا يحدد لنا مقياس العدالة وأسس المساواة وغيرها من القيم الأخـلاقية، ان الأخـلاق ومـا يـنبغي فـعله ليست خـاضعة لمتطلبات التكوين والغريزة. هذا هو المنفي، اما إذا اكتشف العلم ان (س) غير مقدور، فلا نستطيع اخراج الأمر بـ(س) من دائرة الأحكام الأخلاقية ما لم نتوفر علىٰ مقياس يقول ان الأمر بغير المقدور لا ينبغي فعله، وعندئذٍ نقول: (س) غير مقدور وكل غير مقدور يقبح الأمر به، إذن (س) يقبح الأمر بـه. وهـذا تـطبيق للقاعدة الأخلاقية علىٰ مصداقها. ولا ينفي أحد هذا اللون من الارتباط بـين العلم والواقع، بين الأخلاق والمـنطق. ان تـطبيق القـواعـد الأخـلاقية عـلىٰ مصاديقها ليس شأناً من شؤون العقل العملي، بل هـو نشـاط عـقلي نـظري، ولا يمكن لأحد أن يدّعي أن تطبيق الكبرىٰ الأخلاقية علىٰ مصداقها يـفضي إلىٰ علاقة استنتاجية بين الأخلاق والعلم.

٢ ـ أعاد فنائي البحث حول انشائية أو اخبارية الأحكـام الأخـلاقية، وأكد ان الأحكام الأخـلاقية الاخـبارية تـرتبط بـالواقـع ارتـباطاً مـنطقياً، ويصح استنتاج بعضها من البعض. ويـضرب مـثالاً قـائلاً: «ان حسـن وقـبح ووجوب وحظر بعض الأفعال يرتهن بالنتائج والمـصالح والمـفاسد المـترتبة علىٰ الفعل، وعن طريق هذه النتائج يمكن اثـبات أو ابـطال الحسـن والقـبح والوجوب والحظر، وحيث ان العبارات التي توضح نتائج الفعل قضايا عـلمية أو فلسفية يكون اثبات وابطال الصفات الأخلاقية عـن طـريق نـتائج الفـعل معادلاً للارتباط المنطقي بين الأخلاق والعلم والفلسفة، رغم ضرورة اثـبات أخلاقية النتائج».

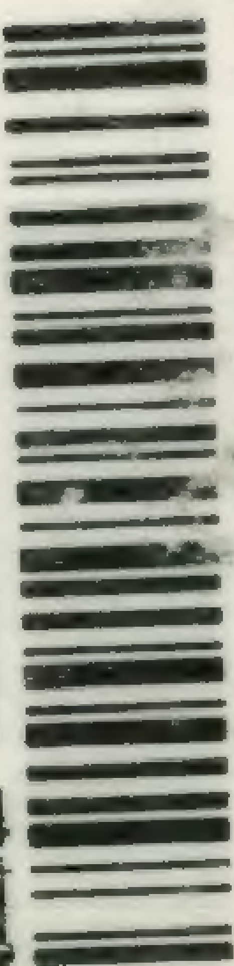
نلاحظ:

أ ـ نحن لا نؤمن بان المبادئ والأحكام العقلية العملية ترتبط بالمصلحة والمفسدة. فالمصالح والمفاسد مدركات بعدية تتحدد وفق مقاييس الضرر والنفع، وهي مقولات من عالم آخر غير عالم القيم الأخلاقية.

ب ـ أكد فنائي علىٰ ضرورة اثبات أخلاقية النتائج. أي اثبات اتصاف المصالح والمفاسد المترتبة علىٰ الأفعال بانها أخلاقية، أي انها مطلوبة أخلاقاً، وتخضع لمقاييس الواجب. وهذا يعني من وجهة نظرنا عدم امكان قيام الأخلاق والأوامر الأخلاقية علىٰ أساس المصالح والمفاسد، لان المقاييس والأحكام الأخلاقية تحدد لنا ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي بغض النظر عما نكتشفه من منافع ومغانم وخسارات ومخاطر في الأفعال.

حـ ـ ان العبارات التي تثبت أو تبطل الصفات الأخلاقية في الأفعال إخبارية دون شك، واخبارية هذه العبارات لا ينتج اخبارية الأحكام الأخلاقية، ومن ثم تتعذر الرابطه المنطقية، التي اتعب الباحث المحترم نفسه في اثباتها.

فهرس المواضيع




ISBN 964-6909-73-6
9789646909731

دار الفقه للطباعة والنشر
ايران ، قم ، ص.ب ۳۷۱۸۵/۳۳۴۵

Designed by FEQH